LIBRARY OF PRINCETON
DEC 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .R485

Revista de interpretacisn
bmblica latinoamericana :
RIBLA.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/revistadeinterpr12depa

ISSN 1018-5763

EVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

BIBLIA: 500 AÑOS ¿Conquista o Inclusión?

ELSA TAMEZ
JAIME REYNES
RENE CASTELLANOS
DAGOBERTO RAMIREZ
NESTOR O. MIGUEZ
CARLOS MESTERS
CARLOS A. DREHER
HAROLDO REIMER
IVONI RICHTER REIMER

Ribla

Rebae

12

RIBLA REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Consejo de redacción 1992

Gustavo Gutiérrez
Carlos Mesters
José Comblin
Marcelo Barros de Souza
Elsa Tamez
Javier Saravia
Paulo Lockmann
Tereza Cavalcanti
René Castellanos
Dagoberto Ramírez
José Severino Croatto
Pablo Richard
Jorge Pixley
Milton Schwantes
Tércio Machado Siqueira
Gilberto Gorgulho
Alicia Winters
Carlos A. Dreher
Sebastião Gameleira Soares
Rolando López
Neftalí Vélez
Marcos Villamán
José Cárdenas Pallares
Néstor Míguez
Sandro Gallazzi

Coordinador:

Milton Schwantes, Rua Faria de Lemos 84, 07090 Guarulhos-SP, Brasil

Coordinadores de este número:

Pablo Richard
Milton Schwantes

Esta revista es editada en español y en portugués, 3 veces al año

En español por:
Editorial DEI, Apartado 390-2070, Sabanilla, San José, Costa Rica
Ediciones Rehue, Casilla 390-V, Santiago 21, Chile

En portugués por:
Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25689 Petrópolis-RJ, Brasil
Editora Sinodal, Caixa Postal 11, 93010 São Leopoldo-RS, Brasil
Imprensa Metodista, Caixa Postal 536, 09700 São Bernardo do Campo-SP, Brasil

Costo de la suscripción (3 números al año)

América Latina: US$ 18
Otros países: US$ 30
Costa Rica: ¢ 2.160

LOS DERECHOS DE AUTOR SON DEL CONSEJO DE REDACCION

LAP STORAGE

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 11 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

Nº 12

SAN JOSE, COSTA RICA
1992

Rehue

Dirigió la edición: Jorge David Aruj
Corrección y traducción: Guillermo Meléndez

© Consejo de Redacción de RIBLA

© Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

Prohibida su reproducción total o parcial

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Telefax (506) 53-1541

CONTENIDO

EDITORIAL 5
Pablo Richard — Milton Schwantes

LA PRACTICA EVANGELIZADORA DE JESUS
REVELADA EN LOS EVANGELIOS 9
Carlos Mesters

LA BIBLIA DE LOS CONQUISTADORES
Y DE LOS VENCIDOS 27
Jaime Reynés

JOSUE: ¿MODELO DE CONQUISTADOR? 49
Carlos A. Dreher

AGENTES Y MECANISMOS DE OPRESION
Y EXPLOTACION EN AMOS 69
Haroldo Reimer

EL AMOR SUBVERSIVO EN EL EVANGELIO DE LUCAS 83
René Castellanos

UNA ESCLAVA PROFETISA Y MISIONEROS
CRISTIANOS. ¿EXPERIENCIA DE LIBERACION?
Consideraciones sobre Hch. 16,16-18 117
Ivoni Richter Reimer

EVANGELIZACION Y CULTURA
Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles,
capítulo 15 135
Dagoberto Ramírez F.

LA ELECCION COMO GARANTIA DE LA INCLUSION
(Romanos 9-11) 153
Elsa Tamez

LA VICTIMAS EN EL APOCALIPSIS
Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de incorporación
de América al dominio occidental 167
Néstor O. Míguez

EDITORIAL

Pablo Richard
Milton Schwantes

Este Nº 12 de la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana,* se sitúa en continuidad con el número anterior, el Nº 11. Ambos se proponen leer los testimonios bíblicos a la luz de las experiencias de los 500 años de conquista y resistencia, de opresión y de esperanza.

Ahí están reunidas propuestas hermenéuticas y estudios exegéticos, experiencias pastorales y elementos de teología bíblica. Por cierto, hay diversidad. Y es bueno que así sea. No obstante, ustedes lectores y lectoras percibirán que en todos está presente un mirar crítico sobre el pasado y un compromiso práctico en dirección al futuro, en un aprendizaje junto a las luchas indígenas, como ya decíamos en la presentación del número anterior:

En un manifiesto indígena dirigido a los obispos con ocasión del V Centenario se dice:

> En los pueblos indígenas se cumple al pie de la letra lo que San Pablo decía a la comunidad cristiana de Corinto: somos muy aguantadores; soportamos persecuciones, necesidades, angustias, azotes, cárceles, motines, fatigas, noches sin dormir, días sin comer... En nosotros está la verdad y la fuerza de Dios. Luchamos con las armas de la justicia, tanto para atacar como para defendernos. Unas veces nos honran y otras nos insultan; recibimos tantas críticas como alabanzas; pasamos por mentirosos, aunque decimos la verdad; afirman que nos desconocen, aunque todo el mundo nos conoce; nos creen muertos, aunque estamos vivos; nos llueven los castigos, pero no nos pueden aniquilar. Nos toman por afligidos, pero estamos contentos; nos tratan como a pobres, pero somos causa de enriquecimiento de muchos; pareciera que

ya no tenemos nada, pero seguimos poseyendo todo (II Cor. 6,4-10) (1).

¡Después de 500 años de conquista y colonización, los pueblos indígenas de América Latina aún están vivos! Han sido fundamentalmente las religiones indígenas las que han permitido a los pueblos indios resistir y sobrevivir, muchas veces a pesar y en contra de la "evangelización cristiana" La Biblia, a menudo, fue utilizada como instrumento de conquista espiritual. La religiones indígenas fueron consideradas como demoníacas o idolátricas, o simplemente fueron despreciadas o ignoradas. Todavía hoy, muchas iglesias y sectas fundamentalistas siguen "convirtiendo" a los indígenas, destruyendo su cultura y su religión, en nombre de la Biblia. Los indígenas, además de ser víctimas de la colonización, han tenido que sufrir una hermenéutica bíblica colonial equivocada. Con todo esto también la misma Biblia ha sufrido un proceso interno y externo de manipulación y corrupción. Después de 500 años es un imperativo urgente leer la Biblia de una manera diferente y con una hermenéutica liberadora. Más aún: es imperativo crear espacios bíblicos y mediaciones hermenéuticas que hagan posible una apropiación directa de la Biblia por parte de los mismos indígenas, y que sean ellos quienes la interpreten a partir de su propia cultura y religión. Durante 500 años hemos leído la Biblia al pueblo indio; ha llegado el momento que sea el mismo pueblo indio el que lea directamente la Biblia, para sí mismos y para todos nosotros. Este proceso de lectura de la Biblia desde los indígenas ya se inició desde el momento mismo de la conquista, pero ahora debe hacerse público, enérgico, con autoridad y legitimidad.

Los indígenas de Abya Yala (nombre indio de América), están leyendo la Biblia a partir de la experiencia de Dios en su propia cultura y religión. También, a partir de la Biblia, están haciendo un discernimiento de sus propias tradiciones religiosas. En muchos lugares de nuestro continente escuchamos el testimonio de indígenas que dicen entender mejor la Biblia cuando la leen a partir de sus propias tradiciones religiosas; y viceversa: dicen entender mejor su propia religión y cultura, cuando hacen una lectura e interpretación liberadora de la Biblia. Se establece así un diálogo fecundo entre la revelación de Dios en las religiones indias y la revelación de Dios en las tradiciones bíblicas. En este diálogo son los mismos indígenas los que evangelizan a los indígenas, y también nos evangelizan a todos nosotros que no somos indios. Urge crear, en teoría y en ejemplos concretos, una hermenéutica bíblica india, hecha por los mismos teólogos indios o desde su perspectiva. Este número de *RIBLA* que ahora presentamos, quiere ser un aporte y colaboración en este sentido.

1. *Aportes de los indígenas a las iglesias con ocasión del V Centenario,* Nº 3. Documento recopilado y sistematizado por el P. Eleazar López, sacerdote zapoteca de Tehuantepec, México.

Todavía escriben en ese número de *RIBLA* exégetas no-indios. Esperamos que en un futuro no lejano irrumpan en nuestros trabajos y publicaciones teólogos y exégetas indígenas, creando directamente una hermenéutica bíblica india.

Quisiéramos terminar citando otro párrafo del documento que citábamos al comienzo de este editorial. Dice así:

> Los pueblos indígenas somos profundamente religiosos, mucho más que los mestizos y los modernos; porque entendemos la globalidad de la existencia en relación armónica con la naturaleza y en radical vinculación con la divinidad. Por eso en nosotros han encontrado mayor resonancia los planteamientos evangélicos transmitidos por los misioneros y que nosotros hemos inculturizado, en medio de no pocas contrariedades con los miembros no-indígenas de las iglesias. En el futuro próximo quizá seamos los indígenas el único espacio donde las iglesias seguirán teniendo resonancia, pues, al paso que van las cosas, las sociedades postmodernas, por su ateísmo teórico y práctico, seguramente en poco tiempo, habrán echado de su seno a la religión y a Dios mismo.
>
> Con esto no queremos idealizar o mitificar a los pueblos indígenas; ya que también en nosotros existen muchas lacras humanas, unas producto de nuestros de nuestros yerros personales y colectivos; otras, interiorización de los pecados de la sociedad. También nosotros necesitamos de conversión para acercarnos más plenamente al ideal de vida sembrado por Dios en nuestras culturas y planteado explícitamente por el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo. Por eso estamos atentos a las interpelaciones que vienen desde dentro de nuestras culturas y al llamado de plenificación que nos llega del Evangelio (2).

2. *Idem.*, números 6 y 8.

LA PRACTICA EVANGELIZADORA DE JESUS REVELADA EN LOS EVANGELIOS

Carlos Mesters

El anuncio de la Buena Nueva es antes que todo una *nueva práctica,* fruto de la experiencia que Jesús tenía del Padre, y que lo llevaba a convivir con los marginados, a combatir las divisiones injustas, a desenmascarar la falsedad de los grandes, a combatir los males que arruinan la vida. El *contenido* de la Buena Nueva está expresado sobre todo en el anuncio de la llegada del Reino, esperado por todos. El *objetivo* de la Buena Nueva es crear comunidad, hacer nacer la conciencia crítica, combatir el poder del mal, restaurar la vida para el servicio, permanecer unido al Padre por la oración, mantener viva la conciencia de la misión y reintegrar los marginados a la convivencia humana. La *fuente* de la Buena Nueva es el Padre, a quien Jesús permanece unido por la obediencia. Es por medio de la obediencia que él se vuelve la revelación del Padre.

1. Jesús es la fuente y el modelo de la acción evangelizadora de los cristianos. Como tal, él nos es presentado en los evangelios. Estos describen cómo Jesús, después de treinta años de convivencia y de trabajo en Nazaret, anunció la Buena Nueva de Dios al pueblo de su tiempo. ¿Cuál fue la *práctica* que Jesús adoptó para realizar su misión evangelizadora? ¿Cuál fue el *contenido*? ¿Cuál la *finalidad*? ¿Cuál la *fuente*

de la Buena Nueva del Reino? En lo que sigue, queremos responder a estas cuatro preguntas.

1. La práctica evangelizadora de Jesús

2. Los estudios históricos lo muestran, y los evangelios lo confirman: Jesús vivió en una época profundamente conflictiva, en un país irremediablemente dividido. Había hambre, pobreza y mucha enfermedad; había gente explotada por un sistema injusto (Lc. 22, 25), con desempleo, empobrecimiento y endeudamientos crecientes (Mt. 6, 12; 18, 24. 28-34; 20, 3. 6; Lc. 16, 5); había clases altas, comprometidas con los romanos en la explotación del pueblo (Jn. 11, 47-48; Lc. 20, 47), y ricos poderosos a los que no importaba la pobreza de los hermanos (Lc. 15, 16; 16, 20 s); y había grupos de oposición a los romanos, que se identificaban con las aspiraciones del pueblo (Hch. 5, 36 s); había muchos conflictos y tensiones sociales (Mc. 15, 6; Mt. 24, 23 s), con represión sangrienta que mataba sin piedad (Lc. 13, 1); había la religión oficial, ambigua y opresora, organizada en torno de la sinagoga y del templo (Mt. 21, 13; 23, 4. 23-32); y había la piedad confusa y resistente de los pobres con sus devociones, romerías y prácticas seculares (Mt. 11, 25; 21, 8 s; Lc. 2, 41; 21, 2). En una palabra, había conflictos en los varios niveles de la vida de la nación: económico, social, político, ideológico, religioso. El pueblo estaba sin condiciones de reencontrar la unidad.

3. Jesús no se mantiene neutro. En *Nombre de Dios* tomó posición. Así, a través de su actitud la Buena Nueva de Dios se hizo presente en la vida del pueblo. El anuncio de la Buena Nueva es, antes de todo, una nueva práctica, fruto de la experiencia que Jesús tenía con el Padre y que lo llevaba a tomar determinadas actitudes frente a la situación del pueblo. Sería demasiado largo describir los aspectos de esta práctica evangelizadora de Jesús. Enumeramos apenas los más importantes y los más evidentes.

1. 1. Jesús convive con los marginados y los acoge

4. En los tres años de su vida itinerante, Jesús convivió la mayor parte del tiempo con aquellos que no tenían un lugar dentro del sistema social y religioso de la época. El pasó a ser conocido como "el amigo de los publicanos y de los pecadores" (Mt. 11, 19). Acogía a los que no eran acogidos: los *inmorales* (prostitutas y pecadores), los *herejes* (samaritanos y paganos), los *impuros* (leprosos y posesos), los *marginados* (mujeres, niños, enfermos de todo tipo), los *colaboradores* (publicanos y soldados), los *débiles* (el pueblo de la tierra y los pobres sin poder). Jesús hablaba

para todos. No excluía a nadie. Pero hablaba a partir de los pobres y de los marginados.

5. El llamado que resulta de esta actitud evangelizadora es muy claro: no era posible para nadie ser amigo de Jesús y, al mismo tiempo, continuar apoyando el sistema que marginaba a tanta gente en nombre de Dios. De hecho, Nicodemo (Jn. 7, 52), José de Arimatea (Mt. 27, 57 s) y Zaqueo (Lc. 19, 8), sintieron en su carne lo que quiere decir romper con el sistema en que estaban insertos, y adherir a Jesús. El propio Jesús, a causa de su actitud que acogía a los marginados, entró en conflicto con los grupos que lideraban la sociedad: los fariseos, los escribas, los saduceos, los herodianos, los romanos. Este conflicto fue la causa de su muerte (Mc. 3, 6).

1. 2. Jesús denuncia y combate las divisiones creadas por el hombre

6. En medio del pueblo había muchas divisiones, mantenidas en nombre de Dios por la propia religión oficial. Ellas contradecían la voluntad del Padre. Jesús criticó estas divisiones y las combatió a través de su manera de vivir y de obrar. Por ejemplo, las divisiones entre prójimo y no prójimo (Lc. 10, 29-37), entre santo y pecador (Mc. 2, 15-17), entre puro e impuro (Mc. 7, 1-23), entre judío y extranjero (Mt. 15, 21-28). Condenando estas divisiones, Jesús relativizaba y sacudía los pilares del sistema religioso: el templo, el sábado, las obras santas (ayuno, limosna, oración), la pureza legal. Su práctica evangelizadora incomodaba profundamente a los hombres del poder.

7. Por otro lado, él convidaba y provocaba a las personas a definirse frente a los valores fundamentales de la vida humana y del Proyecto de Dios: justicia, fraternidad, amor, misericordia, repartición, honestidad. El sistema religioso de la época no daba suficiente atención a estos valores. Algunos aceptaron la invitación de Jesús, otros la rechazaron. Así, Jesús se convirtió en fuente de nuevas divisiones (Mt. 10, 34-36) y en señal de contradicción en medio del pueblo (Lc. 2, 34).

1. 3. Jesús desenmascara la falsedad de los grandes

8. Jesús no tiene miedo de denunciar la hipocrecía de los líderes religiosos de la época: sacerdotes, escribas y fariseos (Mt. 23, 1-36; Lc. 11, 37-52; Mc. 11, 15-18). Condenó la pretensión de los ricos y no creía mucho en su conversión (Lc. 16, 31; 6, 24; Mt. 6, 24; Mc. 10, 25; Lc. 18, 24-27; 12, 13-21). Frente a las amenazas de los representantes del

poder político, sea de los judíos o de los romanos, Jesús no se intimidaba y mantenía una actitud de gran libertad (Lc. 13, 32; 23, 9; Jn. 19, 11; 18, 23).

1. 4. Jesús combate los males que arruinan la vida humana

9. Dios creó la vida y la bendijo (Gn. 1, 28). Por su propia culpa la humanidad perdió la bendición y atrajo sobre sí la maldición (Gn. 3, 14-19). Sin embargo, Dios intervino y llamó a Abraham para ser el padre de un pueblo con la misión de recuperar la bendición perdida, no sólo para sí y su propia familia, sino para todas las familias de la tierra (Gn. 12, 3).

10. Jesús retomó la vocación del pueblo de Abraham y luchó para recuperar la bendición para la vida. El dice: "Yo vine para que todos tengan vida, y la tengan en abundancia" (Jn. 10, 10). Por eso, hacía parte de su práctica evangelizadora liberar la vida de todos los males que la oprimían y marginaban. De ahí que a lo largo de los tres años de su vida pública, él enfrentó y combatió el hambre (Mc. 6, 35-44), la enfermedad (Mc. 1, 29-34), la tristeza (Lc. 7, 13; Mt. 5, 5), la ignorancia (Mc. 1, 27), el abandono (Mt. 9, 36), la soledad (Mc. 1, 40 s; 5, 34), la letra que mata (Mc. 3, 4; Mt. 5, 38-42), las leyes opresoras (Mc. 7, 8-13), la injusticia (Mt. 5, 20), el miedo (Mc. 6, 50), el sufrimiento (Mc. 6, 55 s), el pecado (Mc. 2, 5), la muerte (Mc. 5, 41 s; Lc. 14, 1-8). El combatió y expulsó al demonio, el príncipe de los males. Pues "desde el comienzo no era así" (Mt. 19, 8).

1. 5. Jesús usa una nueva pedagogía que hace al pueblo crecer

11. La novedad de la práctica evangelizadora de Jesús se transparenta sobre todo en el nuevo modo que él tiene de relacionarse con las personas y de enseñar las cosas: da atención a las personas sin hacer distinción (Mt. 22, 16); enseña en cualquier lugar, acoge a todos como oyentes y permite que mujeres lo sigan como discípulas (Lc. 8, 1-3; Mc. 15, 41); utiliza un lenguaje simple en forma de parábolas; reflexiona a partir de los hechos de la vida (Lc. 21, 1-4; 13, 1-5; Mt. 6, 26); confronta a los discípulos con los problemas del pueblo (Mc. 6, 37); enseña con autoridad sin citar "autoridades" (Mc. 1, 22); presenta a los niños como profesores de los adultos (Mt. 18, 3); siendo libre, comunica libertad a los que lo rodean (Jn. 8, 32-36), y éstos, a su vez, logran coraje para transgredir tradiciones caducas (Mt. 12, 1-8). Jesús vive lo que enseña; pasa noches en oración (Lc. 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28; 22, 41) y suscita en los otros la voluntad de rezar (Lc. 11, 1).

1. 6. Jesús encarna la Buena Nueva en una nueva convivencia humana

12. La práctica de Jesús revela una nueva visión de las cosas, un nuevo punto de partida, un nuevo orden. Los valores básicos de este nuevo orden aparecen encarnados en la pequeña comunidad itinerante que se formó a su alrededor. Veamos algunos de ellos: partición de los bienes o caja común (Jn. 13, 29); igualdad básica de todos: "ustedes son todos hermanos" (Mt. 23, 8-10); poder como servicio: "quien quiere ser el primero, sea el servidor de todos" (Mc. 9, 35; Mt. 20, 24-28; Jn. 13, 14; Mt. 23, 11); convivencia amistosa, al punto de no tener más secretos (Jn. 15, 15); nuevo relacionamiento hombre-mujer (Mt. 19, 1-9).

13. Estos seis puntos nos dan una idea de cómo era la práctica evangelizadora de Jesús. En ella se revela la experiencia que él mismo tenía del Padre. A través del gesto y de la actitud de Jesús, el pueblo se daba cuenta de que el Dios de Jesús era diferente del dios de los escribas. A través de la práctica de Jesús, Dios se volvió una Buena Nueva para el pueblo.

2. Un resumen del contenido de la Buena Nueva del Reino

14. El evangelio de Marcos ofrece el siguiente resumen del contenido de la Buena Nueva de Jesús:

> Después que Juan fue preso, vino Jesús a Galilea proclamando el Evangelio de Dios: "¡Se agotó el plazo, el Reino de Dios llegó! Cambien de vida y crean en la Buena Nueva" (Mc. 1, 14 s).

Vamos a meditar cada uno de estos cuatro puntos: ¡Se agotó el plazo! ¡El Reino de Dios llegó! ¡Cambien de vida! ¡Crean en la Buena Nueva!

2. 1. ¡Se agotó el plazo!

2. 1. 1. Jesús lee los hechos con ojos nuevos, nacidos de Dios

15. Para Jesús, la prisión de Juan el Bautista hizo que el plazo se acabe. ¡Hizo llegar el *kairos* de Dios! Esto muestra que Jesús estaba atento a los hechos y a los tiempos, y los analizaba con ojos diferentes. Por eso consiguió percibir en ellos la acción de Dios. Esta misma actitud

frente a los hechos se verifica en otras ocasiones. Por ejemplo, él interpela a los apóstoles:

> Ustedes dicen que faltan cuatro meses para la cosecha. Mas yo les digo, levanten los ojos y vean los campos. ¡Ellos están blancos para la cosecha! (Jn. 4, 35).

Y a los fariseos y saduceos, él les responde:

> Al ponerse el sol, ustedes dicen: "Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego". Y a la mañana: "Hoy va a llover, porque el cielo tiene un rojo sombrío". Mirando el cielo, ustedes saben prever el tiempo, pero no son capaces de interpretar las señales de los tiempos (Mt. 16, 2 s; cf. Mt. 24, 32; Lc. 12, 54-56).

La lectura diferente de los hechos lo ayudó a percibir la llegada del Reino.

2. 1. 2. Jesús ayuda al pueblo a leer los hechos con ojos nuevos

16. Jesús quiere que todos descubran la Buena Nueva del Reino. Por eso, recorre el país y convoca al pueblo, anunciando su llegada. Pues la cosecha es grande, los obreros son pocos y el tiempo apremia (Mt. 9, 35-38). El envía doce discípulos (Mt. 10, 1; Lc. 9, 1). Más tarde envía otros setenta y dos (Lc. 10, 1). Todos deben llevar el mismo anuncio: "¡El Reino de Dios llegó!" (Lc. 10, 9; Mt. 10, 7).

17. Jesús ayuda al pueblo a leer los hechos con los mismos ojos diferentes: hace reflexionar a partir de lo que acontece (Lc. 13, 1-5); manda estar atento, pues nadie conoce la hora (Mt. 24, 42); ayuda al pueblo para que no sea engañado (Mt. 24, 4. 11. 26); critica las interpretaciones erradas (Jn. 9, 2 s).

18. Por medio de las parábolas trata de llevar al pueblo a tener un mirar crítico acerca de la realidad del país y su práctica religiosa. Por ejemplo, las parábolas del fariseo y del publicano (Lc. 18, 9-14), de los dos hijos (Mt. 21, 28-32), del buen samaritano (Lc. 10, 29-37). De este modo, Jesús ayuda al pueblo a discernir, dentro de los hechos, las señales del Reino de Dios que van llegando.

19. No todos aceptan la interpretación que Jesús hace de los hechos. Los fariseos y los saduceos no saben leer las señales de los tiempos y lo combaten (Mt. 16, 1-4). Jerusalén y las ciudades de Galilea se cierran (Lc. 13, 34 s; 10, 13-15; 19, 42). Los pobres, no obstante, y los discípulos, reconocen y aceptan el mensaje (Mt. 11, 25; 13, 11).

2. 2. ¡El Reino de Dios llegó!

2. 2. 1. La novedad que causa admiración

20. En aquel tiempo todos esperaban la venida del Reino de Dios, pero cada uno a su modo. Para los fariseos, el Reino vendría cuando la observancia de la Ley de Dios fuese perfecta; para los esenios, cuando el país fuese purificado. El pueblo, orientado por los escribas y por los fariseos, esperaba la venida de un mesías glorioso. Jesús, sin embargo, ya no esperaba la venida del Reino de Dios. Para él, *¡el Reino ya estaba llegando!* ¡Esta era la novedad! ¿Cuál es el análisis que Jesús hace de la realidad para llegar a esta conclusión? ¿Dónde estaba el Reino del que él hablaba? Pues la observancia de la Ley todavía no era perfecta; el país aún no estaba purificado. Y no había nada de glorioso para poder concluir: ¡este es el Reino! Por eso, los fariseos lo cuestionan: "¡Queremos ver una señal hecha por ti!" (Mt. 12, 38; Mc. 8, 11). ¿Cuáles señales? (Lc. 17, 20). Jesús no da ninguna seña ni prueba (Mt. 12, 39 s).

21. Para los otros, la llegada del Reino dependía del esfuerzo que ellos mismos tenían que hacer. Dependía de la observancia de la Ley de Dios, de la purificación de la tierra, o de la lucha. Jesús decía lo contrario: "El Reino no viene como fruto de la observancia, sino que él ya está en medio de ustedes" (Lc. 17, 20 s). Independientemente del esfuerzo hecho, el Reino ya había llegado. Su llegada no dependía del esfuerzo humano, sino que era pura gratuidad. Esta era una manera radicalmente nueva de encarar la venida del Reino.

22. Jesús no dice en qué consiste el Reino. Dice apenas que el Reino ya llegó. Si ya llegó, entonces el Reino debía estar presente y visible en las cosas que Jesús andaba haciendo y diciendo:

> Vayan y digan a Juan lo que están viendo y oyendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados (Mt. 11, 5 s).

> Si es por el dedo de Dios que yo expulso los demonios, entonces el Reino de Dios ya llegó hasta ustedes (Lc. 11, 20).

2. 2. 2. Una nueva lectura de la Escritura

23. Para ayudar al pueblo a percibir la presencia del Reino en él mismo y en los hechos, Jesús usaba la Biblia y la interpretaba de manera nueva. La experiencia que él tenía de Dios le daba ojos nuevos para entender mejor la acción de Dios en el pasado, y era en él una luz para

iluminar el sentido de la Escritura. Así, iluminada por la Biblia, la Buena Nueva del Reino aparecía a los ojos del pueblo no como bastarda e impostora, venida de fuera, sino como hija nacida en casa, como fiel a la Tradición, como realización de la Promesa.

24. Veamos algunos de los momentos en que Jesús hace esta nueva lectura de la Escritura:

a. En la sinagoga de Nazaret, él usa un texto de Isaías para presentar su programa (Lc. 4, 18 s e Is. 61, 1 s). Y concluye: "Hoy se cumplió en vuestros oídos este pasaje de la Escritura" (Lc. 4, 21).
b. El recado que mandó a Juan el Bautista (Mt. 11, 5 s), era de otro texto de Isaías. La profecía de Isaías se realiza en la acción de Jesús junto a los pobres (Is. 29, 18 s; 35, 5 s).
c. En el Sermón de la Montaña, Jesús aclara el objetivo que Dios tenía en mente al dar los Diez Mandamientos al pueblo: "Antiguamente fue dicho... pero yo digo..." (Mt. 5, 21. 27. 31. 38. 43).
d. Jesús critica el Templo de piedra, el centro del Antiguo Testamento, y lo declara provisorio. Pues el nuevo Templo será él mismo, su cuerpo (Jn. 2, 19-21), donde todos podrán adorar al Padre en espíritu y en verdad (Jn. 4, 23).
e. A los discípulos de Emaús él les muestra, "comenzando por Moisés y por todos los profetas", lo que la Escritura decía respecto de él. De este modo, él sitúa la cruz dentro del proyecto de Dios (Lc. 24, 27).
f. Cuando se le pide dar una señal, él habla de Jonás y de Salomón, y concluye: "Aquí está alguien que es más que Jonás y Salomón" (Mt. 12, 41 s). El mismo es criterio de interpretación de la Escritura.
g. Jesús dice a los discípulos que ellos tienen ventaja sobre los profetas. "Los profetas desearon ver lo que ustedes están viendo, y no pudieron" (Lc. 10, 23 s). El mismo es el punto de llegada de la Escritura.
h. En la discusión con los judíos sobre la legitimidad de su enseñanza, Jesús se declara mayor que Abraham: "Antes que Abraham fuese, yo era" (Jn. 8, 52-58).
i. Atacado por los escribas en nombre de la Escritura y de la Tradición, él se defiende con argumentos sacados de la propia Escritura, de la vida de David (Mc. 25-26).
j. En todo lo que hacía para cumplir su misión como Mesías, Jesús se guiaba por la profecía del Siervo de Yahvé.

25. Leído en esta nueva perspectiva, el Antiguo Testamento ayudaba al pueblo a percibir cómo el Reino de Dios se estaba realizando

dentro de los hechos de la vida de Jesús, y de su propia vida. Jesús realizaba la Promesa. Por eso, ¡el pueblo se reconocía en él y encontraba en él la Buena Nueva de Dios!

2. 2. 3. Las señales del Reino presentes en la vida

26. El Reino que estaba llegando era todo aquello que entró en movimiento con la llegada y el anuncio de Jesús. Era la propia historia avanzando. "¡El Reino está en medio de ustedes!". Sin embargo, no era tan fácil definir claramente lo que venía a ser el Reino presente en medio del pueblo. El Reino era algo que la persona experimentaba cuando entraba en contacto con la persona de Jesús y con la comunidad por él creada. Para ayudar al pueblo a entender esta misteriosa presencia del Reino dentro de los hechos de la vida, Jesús usaba las parábolas: simiente, campo, perla, cizaña y trigo, grano de mostaza, red, pesca, fermento, sal, tesoro, dracma perdida, deudor implacable, trabajadores de la viña, casamiento del hijo del rey, las diez vírgenes, buen samaritano, juez inicuo, hijo pródigo, oveja perdida, etc., etc. "Quien tiene oídos para oír, ¡oiga!" (Mt. 13, 9). Las parábolas provocan al pueblo a ir descubriendo las cosas de Dios a partir de su propia experiencia de vida.

27. Los pobres entienden este lenguaje (Mt. 11, 25), pues el Reino anunciado por Jesús es de ellos (Mt. 5, 3-10), y para ellos (Lc. 4, 18). Los otros, los de fuera, oyen, pero no entienden (Mc. 4, 11 s). Muchas veces, en las discusiones con los fariseos, Jesús intentó corregir la visión que ellos tenían de Dios, de la ley y de la historia. Sin embargo, no lo consiguió. Ellos no se abrían, sino que se aferraban a la antigua lectura que hacían del Antiguo Testamento. No permitían entrar a lo nuevo.

2. 3. ¡Cambien de vida!

2. 3. 1. La difícil exigencia

28. Jesús no pide: "¡Observen la Ley y la Tradición!". El pide *metanoia*, esto es, un cambio en el modo de pensar y de obrar, que engloba todos los aspectos de la vida de las personas, del pueblo y de la nación. Sin este cambio radical, el pueblo no podrá entender el mensaje del Reino anunciado por Jesús. Si no ocurre este cambio, "si ustedes no se convierten, todos van a perecer del mismo modo" (Lc. 13, 3. 5). O sea, van a perecer del modo que los galileos perecerán por la violencia represiva del Imperio Romano. No hubo el cambio que él pidió y, cuarenta años después, la profecía se volvió triste realidad. Jerusalén fue totalmente destruida.

2. 3. 2. Cambiar, ¿por qué?

29. A lo largo de los siglos anteriores fue aconteciendo una inversión total de los valores que se expresaban en la propia religión. La religión oficial ya no revelaba el rostro de Dios al pueblo: el mandamiento de Dios fue anulado por la tradición (Mt. 7, 8); el ser humano estaba en función de la ley (Mc. 2, 27); el Templo llevaba ventaja sobre el amor a los padres (Mc. 7, 10-13); la misericordia fue disminuida en favor de la observancia (Mt. 9, 13); la justicia practicada por los fariseos ya no revelaba el Reino (Mt. 5, 20). En la práctica, el amor de Dios estaba separado del amor al prójimo. Los escribas y los fariseos, responsables de la transmisión de la fe, habían olvidado las necesidades de los pobres (Lc. 13, 15-17), imponían pesadas cargas al pueblo (Mt. 23, 4), y, así, bloqueaban la entrada del Reino (Mt. 23, 13).

2. 3. 4. Cambiar, ¿en qué?

30. Ya no bastaba con reparar uno u otro defecto. Era necesario hacer todo nuevo. ¡*Metanoia*! Nacer de nuevo (Jn. 3, 3), reconocer el propio error, aceptar la nueva lectura del pasado e iniciar una práctica nueva en el rumbo que Jesús proponía: vivir el amor a Dios en el amor al prójimo (Mt. 22, 39); entender que el sábado es para el hombre (Mc. 2, 27) y que el objetivo de la ley es imitar a Dios que hace llover sobre todos (Mt. 5, 43-48); vivir la elección divina no como un privilegio que separa de los otros pueblos, sino como un servicio que lleva a insertarse en medio de ellos (Mt. 20, 28; Lc. 17, 10). En una palabra, aprender que nadie tiene el derecho de marginar como "pecador", "impuro", "pagano", "maldito" o "ignorante" (Jn. 7, 49; 9, 34) a aquellos a quienes Dios acoge como hijos (Mt. 5, 45). Realmente, hacer un cambio así era lo mismo que morir y nacer de nuevo. "Quien no nace de nuevo no puede ver el Reino de Dios" (Jn. 3, 3). Muchos no quisieron hacer este cambio radical, reaccionaron contra Jesús y decidieron eliminarlo (Jn. 12, 37-41; 11, 45-54; Lc. 19, 42).

2. 4. ¡Crean en esta Buena Noticia!

2. 4. 1. Se realiza la esperanza del pueblo

31. Toda esta novedad que comenzó a existir alrededor de su persona, Jesús la designó como *la Buena Nueva del Reino*. Expresión antigua, usada por primera vez por el profeta Isaías para designar la *Buena Nueva* del regreso de los exiliados (Is. 40, 9; 52, 7; 61, 1). Desde entonces, todos esperaban por la *Buena Nueva del Reino*. En los gestos y palabras de Jesús, esta esperanza se realiza.

32. El acceso a esta Buena Nueva del Reino solamente era posible a través de la fe: "¡*Crean* en la Buena Nueva!". Fe no sólo en el mensaje, sino también en la persona de Jesús, tal como él era y se presentaba: joven, obrero, sin estudio, viniendo de Galilea, sin ser doctor, sin ser sacerdote, sin ser de la clase dirigente, aunque tiene el coraje de decir a todos: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre, si no es por mí" (Jn. 14, 6). "Quien a mí me ve, ve al Padre" (Jn. 14, 9). Sin esta fe en la palabra y en la persona de Jesús, no era posible entender la Buena Nueva del Reino que él anunciaba.

33. Aunque la *Nueva* no fuese tan *Buena* para los doctores y escribas, ella era realmente *Buena* para los pobres (Lc. 4, 18). Pues a través de la palabra y de la práctica de Jesús, el pueblo pobre, que vivía marginado como "ignorante", "maldito", "impuro" y "pecador" (Jn. 7, 49; 9, 34), tenía nuevamente acceso a Dios. Jesús liberó la entrada. La presencia amiga de Dios se volvió, nuevamente, universal, aceptable para todos, libre de las amarras en las cuales venía siendo aprisionada hacía siglos (Mt. 23, 13).

2. 4. 2. Reconocer la Buena Nueva de Dios en la vida del pueblo

34. La Buena Nueva del Reino, ¿qué es? No es una doctrina que se enseña, ni una moral que se impone. No es un catecismo que se aprende de memoria, ni una ideología que se transmite. La Buena Nueva del Reino es un *hecho de vida*, donde Dios está presente, actuando, liberando a su pueblo con poder, realizando su plan de salvación, mostrando que es Rey, Señor de la historia. Mas no sólo eso. Ella es también una *palabra* que saca el velo de este hecho y revela al pueblo la presencia gratuita de Dios ahí dentro; es una *actitud*, un *testimonio*, una *práctica*, que confirman esta presencia de Dios; es todo el pasado del pueblo que lo confirma y lo ratifica: "¡Era esto lo que esperábamos hace mucho tiempo!".

35. Anunciar la Buena Nueva del Reino, ¿qué es? Es identificar hechos concretos donde el Reino de Dios está aconteciendo e interpretarlos de tal manera que aparezca hacia fuera esa dimensión escondida de la presencia victoriosa de Dios en la historia del pueblo. Fue así que Jesús respondió a Juan el Bautista: "Vayan a decir a Juan lo que están viendo y oyendo" (Mt. 11, 4 s).

3. La finalidad de la Buena Nueva anunciada por Jesús

36. El evangelio de Marcos enseña cómo el cristiano debe anunciar la Buena Nueva de "Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc. 1, 1). En primer lugar (Mc. 1, 2-15), la Buena Nueva no puede caer en paracaídas dentro de la

vida del pueblo, sino que debe venir como respuesta a sus esperanzas (Mc. 1, 2 s), a través de personas bien concretas (Mc. 1, 4-8). Ella tendrá su momento de inauguración (Mc. 1, 9-11), de prueba (Mc. 1, 12 s) y de proclamación (Mc. 1, 14 s).

37. Enseguida (Mc. 1, 16-45), escogiendo bien los hechos, Marcos describe la finalidad que la Buena Nueva del Reino quiere alcanzar en la vida del pueblo. Los siete puntos que siguen son las señales del Reino. Pueden servir como criterio de evaluación para examinar de cerca la calidad de nuestra práctica evangelizadora:

a. Crear comunidad (Mc. 1, 16-20)
Vocación de los primeros discípulos.
La Buena Nueva tiene como primer objetivo congregar a las personas en torno de Jesús y, así, crear comunidad.
b. Hacer nacer la conciencia crítica (Mc. 1, 21 s)
Admiración frente a la enseñanza de Jesús.
La manera como Jesús anuncia la Buena Nueva hace al pueblo crear una conciencia crítica con respecto a los escribas, sus líderes.
c. Combatir el poder del mal (Mc. 1, 23-28)
Expulsión de un demonio.
La Buena Nueva combate y expulsa el poder del mal, que daña la vida humana y aliena a las personas de sí mismas.
d. Restaurar la vida para el servicio (Mc. 1, 29-34)
Cura de la suegra de Pedro y de muchos otros enfermos.
La suegra se levantó y comenzó a servirlos. La Buena Nueva cuida de la vida enferma y trata de restaurarla para el servicio.
e. Permanecer unido al Padre por la oración (Mc. 1, 35)
Jesús ora en un lugar desierto.
Hace parte de la Buena Nueva el permanecer unida a su raíz, que es el Padre, a través de la oración.
f. Mantener y profundizar la conciencia de la misión (Mc. 1, 36-39)
Anuncio de la Buena Nueva por las aldeas de Galilea.
La Buena Nueva exige que el misionero no se cierre en los resultados ya obtenidos, sino que mantenga siempre la conciencia de la misión.
g. Reintegrar a los marginados en la convivencia (Mc. 1, 40-45)
Un leproso es curado y enviado a los sacerdotes.
La Buena Nueva acoge a los marginados y los reintegra en la convivencia humana.

38. Estos siete puntos marcarán el anuncio de la Buena Nueva realizado por Jesús y por los primeros cristianos. ¿Serán los que marcarán los 500 años de la evangelización de América Latina? ¿Serán los que

marcan la evangelización que realizamos hoy? Donde esta Buena Nueva entra en la historia, ella sin duda alguna encontrará resistencias y provocará conflictos. Es lo que el evangelio de Marcos sugiere, presentando enseguida cinco conflictos entre Jesús y los líderes religiosos de la época (cf. Mc. 2, 1-3. 6).

39. Marcos informa todavía que, en el momento de llamar a los apóstoles, Jesús

> ...llamó *a sí* a los que él quería llamar, y *fueron hasta él*. Y constituyó *el grupo de los Doce*, para que *se quedasen con él* y para enviarlos a *predicar*, con autoridad para *expulsar* a los demonios (Mc. 3, 13-15).

En el mismo llamado Jesús plantea dos finalidades. Llama para "estar con él", y para "enviarlos a predicar y a expulsar los demonios". El *estar con Jesús* da el contenido para la predicación y la autoridad para expulsar el demonio. O sea, la comunidad es la plataforma de donde parte la misión y la que le da consistencia.

4. La fuente de la Buena Nueva del Reino anunciada por Jesús

4. 1. Jesús, igual a nosotros en todo

Jesús es el *Hijo de Dios*. Este título define su relacionamiento con el Padre, y tiene que ver con la constitución de su persona. Esta verdad no se prueba, sino que se acepta en la fe. Ella fue objeto de lento y grato descubrimiento por parte de los cristianos. Jesús es el *Mesías*. Este título tiene que ver con su relacionamiento con los hombres, y con su misión dentro del plan de Dios. Fruto de la total gratuidad del Padre es el hecho de no haber mandado a cualquiera para realizar la misión del Mesías, sino al propio Hijo, igual a nosotros en todo, menos en el pecado (Hb. 4, 15).

"Siendo de condición divina, Jesús no se apegó a su igualdad con Dios. Por el contrario, se vació a sí mismo, asumiendo la condición de siervo" (Fl. 2, 6 s). "Siendo rico se hizo pobre, para enriquecernos con su pobreza" (2 Cor. 8, 9). Jesús no era ciudadano romano, no tenía ningún título, no siguió cursos con Gamaliel, no estudió en Jerusalén, no sacó diploma; no era de la clase sacerdotal; no era levita ni fariseo; no era escriba, ni publicano, ni esenio, ni saduceo. No tenía la protección de ninguna clase. Jesús era un laico, obrero, agricultor. Era conocido como el carpintero (Mt. 13, 55). Nació fuera de casa, en una caballeriza. Desde el seno materno, sufrió las consecuencias del sistema opresor de los

romanos (Lc. 2, 1-7). Vivió treinta años en Nazaret de Galilea (Lc. 3, 23), tierra de "los gentiles". En la comunidad local no era presbítero ni coordinador. Quien quiera saber cómo fue la vida de Jesús, bastará con describir la vida de cualquier nazareno de aquel tiempo, ponerle el nombre de Jesús, y sabrá cómo fue la vida del Hijo de Dios durante treinta de los treinta y tres años que vivió en esta tierra, en medio de nosotros. Realmente, siendo rico, él se hizo pobre, ¡igual a nosotros en todo!

Lo que para unos era condenación del destino, para Jesús se tornó la manifestación de la voluntad del Padre. Jesús nació pobre, y continuó siempre del lado de los pobres. Nacer pobre era la expresión de la voluntad del Padre. Continuar del lado de los pobres era la decisión del Hijo, queriendo ser obediente al Padre. Jesús nunca buscó una salida individual, nunca buscó privilegios para sí. Continuó pobre, igual a ellos en todo, hasta el fin, ¡hasta la muerte de cruz! (Fl. 2, 8).

4. 2. Obediente al Padre, en todo

Estamos aquí delante del misterio mayor de la vida de Jesús. Su unión con el Padre. Jesús dijo a María y a José: "Entonces, ¿ustedes no saben que debo estar en la casa de mi Padre?" (Lc. 2, 49). Los padres no entendieron la respuesta (Lc. 2, 50). El dijo a los discípulos: "Mi alimento es hacer la voluntad de aquél que me envió, y terminar la obra que El me encargó" (Jn. 4, 34). Los discípulos se extrañaron de la respuesta (Jn. 4, 33). El dijo a los judíos: "El Hijo, por sí mismo, no puede hacer sino aquello que ve al Padre hacer" (Jn. 5, 19). Jesús dijo a Felipe: "Felipe, ¿usted aún no me conoce? Quien me ve, al Padre ve" (Jn. 14, 9). Y también Felipe se extrañó de la conversación de Jesús sobre el Padre (Jn. 14, 8).

Estas y otras frases muestran que la comunión entre Jesús y el Padre no era automática, sino fruto de una lucha que él trababa dentro de sí para obedecer al Padre en todo y vivir en comunión con El. Jesús nunca permitió que nadie interfiriese en este secreto, el más profundo de su vida. No tuvo miedo de provocar conflictos, incluso con las personas más queridas, para poder mantener la comunión con el Padre. Los que intentaron desviarlo recibieron respuestas duras o reacciones inesperadas: *Pedro:* "¡Quítate de mi vista, Satanás!" (Mc. 8, 33). Los *apóstoles:* "Vamos a otros lugares. Pues fue para esto que yo vine" (Mc. 1, 38). Los *parientes:* "Todavía no ha llegado mi hora, en cambio vuestra hora siempre está ahí" (Jn. 7, 6). *Juan Bautista:* "Vayan a decir a Juan lo que están viendo y oyendo" (Mt. 11, 4).

La preocupación de estar siempre unido al Padre por la obediencia fue el eje de la vida de Jesús, la fuente de su práctica evangelizadora, su alimento diario (Jn. 4, 34). "Al entrar en el mundo, él afirmó: '¡Heme aquí! ¡Yo vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad!'" (Hb. 10, 5). Al dejar

el mundo, hizo revisión y dijo: "¡Todo está consumado!" (Jn. 19, 30). Jesús sufrió y fue tentado a entrar por otros caminos (Mt. 4, 1-11; Mc. 8, 33). Luchó para ser fiel (Hb. 5, 8). Tuvo que rezar mucho para poder vencer (Hb. 5, 7; Lc. 22, 41-46). Pero venció. Nadie, nada, nunca, ninguna autoridad, en ningún momento, consiguió interferir en este secreto, el más profundo, de Jesús. Los que lo intentaron se toparon con una muralla impenetrable, con una libertad impresionante. El fue obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz. "Por eso, Dios lo exaltó" (Flp. 2, 9).

4. 3. Revelar al Padre por la obediencia profética

Jesús procuraba ser fiel a la experiencia que tenía del Padre. Por cuanto la Buena Nueva del Reino no es una doctrina o un catecismo a ser transmitido, ni una moral o una disciplina a ser impuesta, ni una idea nueva a ser enseñada, sino que es la faz del Padre a ser revelada al pueblo, sobre todo a los pobres. La obediencia de Jesús no era disciplinaria, pero sí profética. En la obediencia al Padre estaba la raíz de la libertad de Jesús. Por causa de esta obediencia él desobedecía la tradición de los hombres y la criticaba. La obediencia solamente tiene sentido en cuanto revelación del Padre. Por causa de ella la voz de Jesús era y es la voz del Padre. Pues quien obedece no habla en nombre propio, sino en nombre de aquél a quien obedece.

En Jesús, la obediencia no es una simple virtud al lado de las otras virtudes. La obediencia hace que él se vuelva totalmente transparente, pura referencia. Por su obediencia profética hasta la muerte, Jesús se esclavizó a sí mismo y dejó que el Padre *reinase* en su vida. Por eso, todo lo que Jesús hace es revelación del Padre. La unión que así nace entre él y el Padre es tan perfecta, que los dos se identifican uno con el otro: "Yo y el Padre, somos uno" (Jn. 10, 30). "Todo lo que es mío, es tuyo" (Jn. 17, 10). "Quien me ve, ve a aquél que me envió" (Jn. 12, 45). Es la comunidad perfecta en el Espíritu.

¿Cómo se manifestaba la voluntad del Padre para Jesús? El decía: "Por mí mismo, nada puedo hacer: yo juzgo según lo que *oigo*" (Jn. 5, 30). "El Hijo por sí mismo nada puede hacer, sino sólo aquéllo que *ve* hacer al Padre" (Jn. 5, 19). ¿Cómo y dónde *veía* y *oía* Jesús lo que el Padre quería de él?

1. *En la Sagrada Escritura.* Ella es fuente de autoridad (Lc. 4, 18); orienta a Jesús en la realización de su misión como Siervo (Mc. 1, 11); ofrece respuestas contra las tentaciones (Lc. 4, 4. 8. 12).

2. *En los hechos.* Juan el Bautista confrontó a Jesús con las normas de la tradición (Mt. 11, 3). Jesús confronta a Juan con los hechos (Mt. 11, 4). Iluminados por la Escritura, ellos revelan la voluntad de Dios.

3. *En las personas y sus actitudes.* Frente a la respuesta de la cananea, Jesús cambia de opinión y dice: "Sea hecho como quieres" (Mt.

15, 28). En la actitud de la mujer, Jesús leyó lo que el Padre quería de él.

4. *En los padres.* Jesús fue con sus padres a Nazaret, y "vivía sujeto a ellos" (Lc. 2, 51). Esta sumisión, sin embargo, no era ciega. El tiene el coraje de criticarlos (Lc. 2, 49).

5. *En su condición de pobre.* Nacer pobre era para él la expresión de la voluntad del Padre. Continuar del lado de los pobres era la decisión del Hijo queriendo ser obediente al Padre.

6. *En la tradición y en los superiores.* "Hagan lo que ellos dicen, pero no hagan lo que ellos hacen" (Mt. 23, 3). Reconoce la autoridad, no obstante critica el comportamiento y las desviaciones (Mt. 7, 13). Jesús nunca cita a las autoridades, sin embargo habla con autoridad (Mc. 1, 22).

7. *En la lucha.* En el Huerto de los Olivos, el ángel vino y lo ayudó para ir hasta el fin. Sudó sangre, pero encontró la paz en la entrega total al Padre (Lc. 22, 43-44).

8. *En la oración.* En las noches pasadas junto al Padre, él vive su experiencia de Hijo y descubre lo que el Padre pide de él (Lc. 5, 16; 6, 12; 9, 18. 28-29; 11, 1).

No había una instancia o una norma preestablecida que guiaba a Jesús en el descubrimiento de la voluntad del Padre. No había una lista de normas para que él se orientara. Había, eso sí, aquélla atención permanente volcada hacia el Padre. "Hago siempre lo que le agrada" (Jn. 8, 29). Jesús dejó un testimonio muy bonito a este respecto, cuando dice: "... el mundo ha de saber que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levántense. Vámonos de aquí" (Jn. 14, 31). Se levantó y fue hacia el huerto, donde comenzó la Pasión.

Conclusión

La misión de Jesús se resume en hacer brillar el rostro de Dios en la vida del pueblo. "Haz brillar sobre nosotros tu faz y seremos salvos" (Sl. 80, 4). El rostro de Dios es la luz que brilla en la oscuridad (2 Pd. 1, 19). Es la raíz de la libertad y de la resurrección. Es la eterna Buena Nueva para el pueblo oprimido. Sin este rostro, todo se oscurece. No hay disciplina, ni lámpara, ni vela, que puedan sustituirlo. Quien no lo conoce, tal vez no sienta su falta. Pero quien, como Jesús, lo encontró, ya no sabe vivir sin él. El encuentro con El revoluciona la vida, hace descubrir lo que está errado en nosotros y a nuestro alrededor, y anima para la lucha, a fin de recolocar todo en su debido lugar, como Dios lo quiere.

"Como el Padre me envió, yo los envío a ustedes". Diciendo esto, Jesús sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo" (Jn. 20, 21-22). Con la ayuda del Espíritu, las comunidades reproducen en sus

vidas la práctica evangelizadora de Jesús y, así, serán la revelación del Padre al pueblo. En la misma medida en que sepamos vivir y anunciar la Buena Nueva del Reino, seremos la Iglesia de Jesús; seremos "la carta de Cristo, reconocida y leída por todos los hombres" (2 Cor. 3, 2-3).

LA BIBLIA DE LOS CONQUISTADORES Y DE LOS VENCIDOS

Jaime Reynés

Toda la historia de la Iglesia puede entenderse como la historia de la interpretación de la Biblia, y en estos 500 años se han hecho al menos dos lecturas: una de parte de los conquistadores (cristianos que seguían aferrados a una lógica), y otra de parte de los vencidos (los que, desde el Evangelio del Buen Pastor, sufrían con los indígenas). El artículo repasa estas lecturas divergentes en los principales capítulos de la Historia de Salvación: *orígenes, éxodo, conquista de la tierra, profetas, destrucción y ocaso.*

Introducción

Hace 500 años del "encuentro entre dos mundos, entre el continente europeo y americano". Se emprendió, como el *Diario* de Colón, *in nomine D. N. Jesu Christi...*

Para sacar lecciones de esta historia, releo la Biblia de la conquista y el nacimiento de América.

La historia de la Iglesia (puede entenderse) como historia de la exposición de la Escritura. La interpretación de la Sagrada Escritura no se refleja sólo en la predicación y en la doctrina, ni principalmente en los comentarios, sino en la acción y en el sufrimiento. La interpretación de la Sagrada Escritura se expresa en el ritual y en la oración, en la labor teológica y en las decisiones personales, en la organización de la Iglesia y en la política eclesiástica, en el poder temporal del papado, en las

> pretensiones eclesiásticas de algunos gobernantes, en las guerras de religión y en obras de amor compasivo... [1].

Es una historia tensa entre diferentes lecturas de la Palabra de Dios, la conquistadora y la profética, a favor y en contra de los indígenas.

"No ignoro el excesivo trabajo que será relatar crónica y historias tan antiguas, especialmente tomándolas tan de atrás", digo como D. Durán. Pero necesitaba buscar respuesta a tantas preguntas: ¿seguimos siendo (no importa la voluntad) de "los que meten su jícara hasta el fondo", de los que "vinieron a marchitar las flores de los otros"?

¿Tienen motivo todavía los rezos del Nguillatun araucanos: "Tú que reinas arriba en las alturas, nos has olvidado a nosotros, los pobres, porque te van bien"? [2]. ¿Por qué hay tantos que examinan la Biblia como Atahualpa: "y dijo que aquel libro no le decía a él nada ni le hablaba palabra" (A. de Zarate)? ¿No hemos pasado del "Antiguo Testamento de América"? ¿o entramos en el Nuevo, y revelamos la cara misericordiosa de Dios? ¿Es cierto que volvemos a plantearnos el mismo problema del siglo XVI: cristianos frente a paganos; hoy: civilización occidental frente a comunismo? "¿Qué profeta, qué sacerdote será el que rectamente interprete las palabras de estas Escrituras?"

Tal vez la conclusión de estas páginas nos lleve de nuevo a "la pedagoga del Evangelio de América Latina" (Puebla 290): una lectura desde los pobres, en el lenguaje de su "cultura del corazón y su intuición", en el respeto a su religiosidad popular y a su anhelo de liberación.

1. Orígenes

> Pablo dijo: "atenienses, en cada detalle observo
> que son en todo extremadamente religiosos...
> Pues eso que veneran sin conocerlo,
> se lo anuncio yo" (Hechos 17, 22-31).

> En América el hombre europeo encontró dos culturas superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú —en un estado de desarrollo como el de Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la "distancia cultural" era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años—. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo [3].

---

[1] Ebeling, citado por R. Murphy. "Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia", en: *Concilium* 209 (1987), pág. 9.

[2] J. Delgado-A. M. Perrone. *Antología precolombina* (Centro Ed. A. L.), Buenos Aires, 1970, pág. 94.

[3] Enrique Dussel. *Historia de la Iglesia en América Latina* (Mundo Negro), Madrid, 1983, pág. 79.

Los taínos de La Española adoraban muchos dioses menores *(cemíes)* bajo un Espíritu supremo:

> Creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no tiene principio, y a éste llaman *Yúcahu* (=Espíritu de la yuca), *Bagua* (=es el nombre del mar en esta isla, Oviedo), *Maórocoti* (=sin abuelo o principio [4].

El ser supremo de los antillanos fue un dios pacífico y bienhechor, protector de la cosecha agrícola y de la pesca. Habían sido capaces de crear una bella cosmovisión con "los tres factores primordiales que felizmente se armonizan en las Antillas: tierra, mar y hombre" [5].

En México los españoles se escandalizaron del politeísmo brutal. La verdad es que el único Dios de los aztecas era *Ometéolt,* en su doble forma (masculina *Ometecutli,* y femenina: *Omecihuatl),* "Señor y Señora de la dualidad". "Pero "que el antiguo dios aparezca —a veces— en forma femenina contradice tanto y tan poco al principio monoteístico como la Trinidad cristiana" (Beyer). Más bien es fruto del difrasismo típico de la lengua náhuatl [6]. Conscientes de que lo buscaban "a tientas", invocaban a Dios con muchos nombres: *In Tloque in Nahuaque* ("el que está junto a todo y junto al cual está todo"), *Ipalnemohuani* ("dador de la vida"), *Totecuiyo in Ilhuicahua in Tlaltipaque in Mictlane* ("Nuestro Señor, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos"), *Moyocoyani* y *Teyocoyani* ("El que se crea a sí mismo y el que crea a los otros"). Para tener acceso a este "dios de los filósofos" el mejor camino era "la flor y el canto" (*in Xochitl in Cuicatl,* otro difrasismo que expresaba la poesía, la filosofía, la religión, el arrobo místico...).

Con este lenguaje florido los aztecas evocaban a Quetzalcóatl (dios benéfico, héroe civilizador) y a su hermano Tezcatlipoca (belicoso y taimado). Quetzalcóatl, el penitente, salvó a la humanidad al final de la era "Sol Cuatro Agua". Rescató los huesos humanos del inframundo y los fecundó con sangre y esperma divinos. Por eso decían los antiguos: "Nosotros somos los merecidos (los *macehuales*) porque hemos nacido del sacrificio de los dioses".

Por medio de su doble, Nanahuatzin (dios pobre y enfermo), Quetzalcóatl recorrió el camino del no-deseo y de la liberación interior.

---

[4] R. Pane. *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (Siglo (XXI), México, 1974, pág. 21.

[5] Cfr. J. J. Arrom. *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas* (Siglo XXI), México, 1975.

[6] "Los nahuas cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unidad salte la chispa que permita comprender" (M. León Portilla. *La filosofía náhuatl* (U.N.A.M.), México, 1974 (4a. ed.), pág. 177.

Desnudo, ofrendando las pupas de su sífilis, sacrificó su vida en la hoguera para alumbrar el mundo, "cuando aún era de noche, no había todavía ni luz ni calor". Todos los dioses hubieron de morir para que el sol resucitara. Quetzalcóatl se despidió de los suyos, bajó a los infiernos, luego su corazón subió al cielo donde fue hecho dios ("Señor del alba").

Por esto la ciudad de Teotihuacan se llamaba "la ciudad donde los hombres se hacen dioses". "Es también el lugar donde los dioses se convierten en mortales" [7]; mueren para que el hombre viva.

El predominio de Quetzalcóatl pasó a segundo plano con la etapa tolteca. Se refugió en Cholula y otras ciudades. En México-Tenochtitlán cuando llegaron los blancos, reinaba otro héroe, Huitzilopochtli (el colibrí mágico, hijo de madre virgen, dios guerrero). Divinidad solar que se regeneraba con corazones vivos. Este era el culto y la misión de los aztecas, "el Pueblo del Sol", para conjurar el apocalipsis.

Vivían siempre pendientes de la amenaza del retorno de Quetzalcóatl ("la serpiente emplumada"). En la ceremonia de la coronación se le había advertido a Moctezuma: "Mirad que no es vuestro asiento ni silla, de prestado es" [8].

Los quechuas, mientras tanto, invocaban a su Hacedor/Viracocha:

Raíz del ser, Viracocha,
Dios siempre cercano,
Señor de vestidura
Deslumbradora...

¿Dónde te encuentras?
¿Fuera del mundo,
Dentro del mundo,
En medio de las nubes
O en medio de las sombras? [9].

1.1. El adviento de los dioses

El encuentro entre españoles e indígenas se efectuó en un clima de prodigio y magia, testimonio del esfuerzo interpretador de los vencidos.

> Toda América conoce el mito del dios civilizador que, después de reinar benéficamente, desapareció de modo misterioso prometiendo a los hombres su retorno. Es el caso de Quetzalcóatl en México, que partió en dirección a Oriente, y de Viracocha, en el Perú, que desapareció andando sobre las aguas del mar occidental. Quetzalcóatl *debía* volver en un año *ce-acatl,* mientras que el Imperio Inca debía tener su fin bajo el

---

[7] L. Sejourné. *América Latina I* (Siglo XXI), Madrid, 1975 (5a. ed.), pág. 178.
[8] Cito aquí los libros que más he consultado: M. Ballesteros Gaibrois. *Cultura y religión de la América prehispánica* (BAC), Madrid, 1985; M. Corbi. *La religión que viene* (en vías de publicación); J. L. Guerrero. *Flor y canto del nacimiento de México,* México, 1979 (2a. ed.); M. A. Valotta. *Mitos y leyendas toltecas y aztecas* (Ed. Z), Madrid, 1985.
[9] R. Godoy-A. Olmo. *Textos de cronistas de Indias y poemas precolombinos* (Ed. Nacional), Madrid, 1979, pág. 271.

> emperador número doce. Pero en México los españoles venían del este, y 1519 correspondía exactamente a un año *ce-acatl;* en el Perú, venían del oeste, y el reino de Atahualpa (o el de Huascar) correspondía al del doceavo Inca [10].

¿Qué hubiera pasado si el encuentro se hubiera dado de otra manera? ¿Si la evangelización, en vez de hacer "tabula rasa", hubiese contribuído al crecimiento de los "gérmenes del Verbo" presentes en las culturas amerindias (cfr. *Puebla* 400-404)? ¿Podemos imaginar cómo hubiese sido el adviento del "deseado de los collados eternos", de Jesucristo reconocido como Viracocha, Quetzalcóatl redivivo, Señor de la yuca que cruzaba el mar para dar un abrazo a su pueblo?

2. Exodo

> ¿No son para mí como etíopes, israelitas?, oráculo del Señor. Si saqué a Israel de Egipto, saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir (Amós 9,7).

Los primeros tiempos fueron descritos frecuentemente como un éxodo, aunque diversamente interpretado.

2.1. Lectura maya

Los Itzaes son héroes culturales, nómadas como los hebreos y los aztecas. El *Chilam Balam,* esotérico, los recuerda saliendo de sus tierras para salvar su identidad.

> Su éxodo, los ancianos jefes de los *herejes Itzaes.* He aquí que se fueron... Y muchos pequeños pueblos, con sus dioses familiares delante, fueron tras ellos también. No quisieron esperar a los *Dzules* (extranjeros), ni a su cristianismo. No quisieron pagar tributo. Los espíritus señores de los pájaros, los espíritus señores de las piedras preciosas, los espíritus señores de las piedras labradas, los espíritus señores de los tigres, los guiaban y los protegían... Toda luna, todo año, todo día, todo viento, camina y pasa también. También toda sangre llega al lugar de su quietud, como llega a su poder y a su trono... Medido estaba el tiempo en que mirara sobre ellos la celosía de las estrellas, de donde, velando por ellos, los contemplaban los dioses, los dioses que están aprisionados en las estrellas. Entonces todo era bueno.

---

[10] N. Wachtel. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Alianza Ed.), Madrid, 1976, págs. 41-42.

> Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad. Rectamente erguido iba su cuerpo entonces. Pero vinieron los *Dzules* y todo lo deshicieron. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros.

Los mayas se admiran de que sea imaginable alguna otra interpretación:

> ¡Castrar al Sol! Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros. Y he aquí que quedaron los hijos de sus hijos en medio de las gentes, que sólo reciben su miseria. Sucede que tienen rencor estos *Dzules*, porque los *Itzaes* tres veces fueron a atacarlos.

Si no hay concordia, "vamos a tener una gran guerra" [11].

2.2. Lectura espiritualista de "los doce apóstoles (franciscanos) de la Nueva España"

> ...vinieron a esta tierra como a otro Egipto, no con hambre de pan sino de ánimas... y vieron y conocieron morar en ella horror espantoso, y cercada de toda miseria y dolor, en sujeción de faraón, y renovados los dolores con otras más carnales plagas que las de Egipto [12].

Sin embargo, le echan la culpa a los indios, que se convierten así en egipcios/opresores y hebreos/ oprimidos al mismo tiempo.

> El clamor de tantas almas y sangre derramada [1485, en la dedicación del templo de Ilúa] en injuria de su Criador sería bastante para que Dios dijese: Vi la aflicción de este miserable pueblo; y también para enviar en su nombre quien tanto mal remediase (¡Hernán Cortés!), como a otro Moisés a Egipto [13].

2.3. Lectura liberadora de los "lascasianos"

Los dominicos, desde su llegada a La Española, "habían considerado la triste vida y aspérrimo cautivero que la gente natural de

---

[11] *Chilam Balam de Chumayel* (Historia 16), Madrid, 1986, págs. 71-72.
[12] Fray T. de Benavente "Motolinía". *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (UNAM), México, 1971 (aquí uso la selección de R. Xirau. *Idea y querella de la Nueva España* (Alianza Ed.), Madrid, 1973, pág. 63).
[13] J. Mendieta. *Historia eclesiástica indiana* (Ed. Porrúa), México, 1870, facsímil; México, 1971, pág. 175.

esta isla padecía y cómo se consumían" [14]. "El volcánico dominico" denuncia la encomienda "mucho más injusta y cruel que la con que Faraón oprimió en Egipto a los judíos" [15]. O como escribe el obispo Juan del Valle: "Parece este tierra más tierra de Babilonia que de Dos Carlos... que es cierto [los naturales] son más fatigados que los israelitas en Egipto" [16].

2.4. La Noche Triste

Podemos seguir más de cerca esta diversidad de interpretaciones del paradigma-éxodo en el relato de la retirada hispana de la ciudad de México ("la Noche Triste", noche del 30 de junio al 1 de julio de 1520).

2.4.1. Lectura indígena [17]

Todo empezó con la matanza del templo mayor.

> No más lo vio Motecunzoma y dijo a Malintzin: —Favor del que oiga el dios (Cortés): Ha llegado la fiesta de nuestro dios (el ídolo Huitzilopochtli)... Harán incensaciones y solamente bailaremos... Aunque haya un poco de ruido, eso será todo... Dijo entonces el capitán: Está bien. Que lo hagan. Yo lo oí (Recuerda Ex. 8,22-24.28).

"Sólo el Sol se quedó allí", señalan los indios (112). ¡Qué ironía y qué triste destino! Quien perpetraría la injusta matanza contra "el Pueblo del Sol" sería nada menos que Pedro de Alvarado (apodado "el Sol", *Tonatiuh* = el rubio, "tan bello como malvado").

> Pues así las cosas, mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente... Dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por

---

[14] Bartolomé de Las Casas. *Historia de las Indias,* L. III, cap. 3.
[15] Las Casas. *Memorial al Consejo de Indias,* año 1562/3.
[16] Carta del 8.1.1511 desde Cali. Interesante el artículo de J. I. González Faus. "Un modelo histórico de la Iglesia liberadora", en: *Estudios Eclesiásticos* 55 (1980), págs. 469-508.
[17] Según los *Informantes de Sahagún* y el *códice Aubin,* en: M. León-Portilla. *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos* (Historia 16), Madrid, 1985.

> detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza... Pero a otros les dieron tajos en los hombros... A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos... La sangre de los guerreros cual si fuera agua corría: como agua que se ha encharcado, y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse (108-109).

Se les abrieron los ojos. ¿Era Cortés/Quetzalcóatl que se levantaba contra Huitzilopochtli/Tezcatlipoca, usando la traición? ¿Era Quetzalcóatl o su malvado gemelo Xólotl? No eran *teules* (dioses), sino *popolocas* (bárbaros). "Muertos son los capitanes, han muerto nuestros guerreros" (los primogénitos, cfr. Ex 11-12).

La Noche Triste: "A media noche", una mujer que sacaba agua descubrió a los extranjeros que huían con el botín robado.

> Y cuando esto se oyó, luego un rumor se alza. Luego se ponen en plan de combate los que tienen barcas defendidas. Siguen, reman afanosos, azotan sus barcas, van dando fuertes remos a sus barcas... De un lado y de otro había muertos... Pronto con ellos el canal quedó lleno, con ellos cegado quedó (116-117).

"Luego que se alzó la aurora", los indígenas "vieron" los cadáveres de los blancos en la orilla (cfr. Ex 14, 30), muertos. Pudieron fijarse bien en su color: "Cual los blancos brotes de las cañas, como los brotes de maguey, como las espigas blancas de las cañas, así de blancos eran sus cuerpos". Recogieron los cadáveres "de los dichos caballos" y la carga abandonada (118-119).

Aderezaron la casa del dios y se hizo fiesta. "Se pensó... que nunca jamás regresarían, nunca jamás darían la vuelta" (121).

2.4.2. Lectura hispana [18]

El "cortesísimo Cortés" (Cervantes), "el Moisés del Nuevo Mundo" (Mendieta), da repetido testimonio público de fe: "Si Dios misteriosamente no nos quisiera salvar, era imposible escapar de allí" (161); "si Dios no les quebrara las alas" a los indios... (159); El les dio tan buena dicha y victoria (160). "Ya no había caballo de veinticuatro

---

[18] Según la "Segunda Carta-Relación al Emperador Carlos V (30.10.1520)", en: H. Cortés. *Cartas de relación* (Historia 16), Madrid, 1985, y B. Díaz del Castillo. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Historia 16), Madrid, 1984.

que nos habían quedado, que pudiese correr, ni caballero que pudiese alzar el brazo, ni peón sano que pudiese menearse" (163), pero el Espíritu Santo les alumbró en el momento oportuno (165).

El soldado Bernal Días del Castillo pinta este cuadro impresionista de la Noche Triste:

> ...y cuando me cato, vimos tantos escuadrones de guerreros sobre nosotros, y toda la laguna cuajada de canoas, que no nos podíamos valer, y muchos de nuestros soldados ya habían pasado. Y estando desta manera, carga tanta multitud de mexicanos a quitar la puente y a herir y matar a los nuestros que no se daban a manos unos a otros; y como la desdicha es mala, y en tales tiempos ocurre un mal sobre otro, como llovía, resbalaron dos caballos y se espantaron, y caen en la laguna, y la puente caída y quitada; y carga tanto guerrero mexicano para acabarla de quitar, que por bien que peleábamos, y matábamos muchos dellos, no se pudo aprovechar della. Por manera que aquel paso y abertura de agua presto se hinchó de caballos muertos y de los caballeros cuyos eran... y de los indios tlascaltecas e indias y naborías, y fardaje y petacas y artillería; y de otros muchos soldados que allí en el agua mataban y metían en las canoas, que era muy gran lástima de lo ver y oír, pues la grita y lloros y lástima que decían demandando socorro: "Ayúdame, que me ahoga"; otros, "Socorredme, que me matan"; otros demandando ayuda a nuestra señora Santa María y al señor Santiago... (465-466).

Bernal oyó decir a don Hernando "que los que habíamos salido de las calzadas era milagro" (467), y a Alvarado: "que les hizo Dios mucha merced en escapar con las vidas" (468).

> Y en aquel adoratorio, después de ganada la gran ciudad de México, hicimos una iglesia, que se dice nuestra señora de los Remedios, muy devota (470).

Esta diversidad de lecturas nos suscitan múltiples interrogantes hermenéuticos: ¿Cómo es posible que pueda haber interpretaciones tan contradictorias de un mismo hecho, y no aceptar la evidencia de los filtros? ¿De parte de quién está Dios, si no hay más que un solo Dios, diversamente conocido y adorado? La Colonia, ¿pudo ser legitimada religiosamente como esclavitud para los indios y tierra prometida para los cristianos? Si el conocer la Biblia no da más conocimiento de la voluntad de Dios, ¿qué falla?

Ya alerta Amós en el encabezamiento de este capítulo contra las falsas seguridades: Israel y Etiopía, Siria y Filistea, España y América... todos los pueblos tienen su Historia de Salvación y su "éxodo". Los cristianos debieron saberlo mejor que nadie y, "a fortiori", los misioneros.

Falló la hermenéutica rigurosa para actualizar el éxodo [19]. No pueden descuidarse las cautelas de la interpretación de Las Casas, uno de los padres de la Teología de la Liberación: hay que partir de la realidad social de la conquista; denunciar el "pecado estructural" de la dominación española; no renunciar a la función crítica de la teología frente al sistema político y económico imperante; hacer una teología bíblica, inculturada, y del derecho de los pobres [20].

3. La conquista de la tierra

> Conquistar "no es otra cosa sino ir a matar, robar, captivar y subiectar y quitar sus bienes y tierras y señoríos a quien están en sus casas quietos y no hicieron mal, ni daño, ni injuria a los de quien las reciben (B. de Las Casas) [21].

3.1. Mesianismo de los conquistadores

El capellán de Cortés, López de Gómara, define así el mesianismo de los conquistadores:

> Quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y á vuestros vasallos para que las convirtiésedes a su santa ley... porque siempre guerreasen españoles contra infieles [22].

Procedían de un mundo medieval fuertemente influenciado por la teología véterotestamentaria. La tierra es don de Dios, la da a quien quiere (cf Gn. 13 y 15). Se la quita a los indígenas que la hicieron impura con sus idolatrías (Jer. 16,18; Sab. 12,3-4). El Papa es "dominus orbis". "En virtud de la autoridad de Dios omnipotente, concedida a nosotros en San Pedro, y del vicariato de Jesucristo que desempeñamos en la tierra", puede dividir el globo entre portugueses y españoles (o al menos "sancionar" lo ya poseído, como entienden otros). La condición es que se comprometan a ganarlo para la fe católica (Bula "Inter Cactera", 4.5.1493).

---

[19] Cf. F. López Rivera. "Sobre la actualización de la narración del éxodo", en: *Christus* 489 (1976), págs. 25-29; A. Castillo. "El pueblo se acerca a la Biblia", en: *Christus* 489 (1976), págs. 41-46; *Concilium* 209 (1987), monográfico sobre "El éxodo, paradigma permanente" (muy completo).

[20] F. Malley. "Las Casas y la teología de la liberación", en: *Selecciones de Teología* 100 (1986), págs. 254-264, desarrolla este esquema.

[21] *Historia de las Indias,* I, XVII.

[22] *Historia General de las Indias* (Rivadeneyra), Madrid, 1852, pág. 156.

> Una buena parte de los teólogos medievales, con sus tesis sobre la teocracia imperialista y el recurso a la guerra santa, representan una regresión hacia la doctrina del Antiguo Testamento. Las primeras generaciones cristianas no le eran favorables. Y con toda razón, pues el Nuevo Testamento es pacifista. Pero en este terreno, como en otros muchos, la teología y la Iglesia en general han vuelto a entronear con el Antiguo Testamento, pasando por alto el espíritu del Evangelio [23].

3.2. Enfrentamiento de dos culturas

La primera cosa que Cortés preguntó a Tabasco: "si había minas en aquella tierra de oro ó plata... Le respondió que ellos no curaban mucho de vivir ricos, sino contentos y á placer" [24].

Los aztecas tenían una cultura de "flor y canto", de "jade y plumas". Quedaron tan profundamente escandalizados por la grosería de los blancos, como éstos por los sacrificios indios. Observaron detenidamente su reacción ante los presentes de Moctezuma:

> Les dieron a los españoles banderas de oro, banderas de pluma de quetzal, y collares de oro. Y cuando les hubieron dado esto, se les puso risueña la cara, se alegraron mucho (los españoles), estaban deleitándose. Como si fueran monos levantaban el oro, como que se sentaban en ademán de gusto, como que se les renovaba y se les iluminaba el corazón. Como que ciertamente es que eso anhelan con gran sed. Se les ensancha el cuerpo por eso, tienen hambre furiosa de eso. Como unos puercos hambrientos ansían el oro [25].

Los indios practicaban un tipo de "guerra florida" (en vistas a capturar cautivos para el sacrificio).

> La batalla misma no era primordialmente un acontecimiento militar, sino un enfrentamiento mágico del poder de los respectivos dioses, cuyas insignias vestían los comandantes. Al igual que con los españoles, las tropas siempre iban acompañadas de sacerdotes y con imágenes sacras como estandartes... Sus tácticas eran casi inexistentes... Los bellísimos uniformes eran, de hecho, ornamentos religiosos... Hacían del portador cada vez más símbolo y menos soldado [26].

---

[23] A. G. Lamadrid. "Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de la tierra", en: *Escritos de Biblia y Oriente* (Universidad Pontificia de Salamanca), 1981; cfr también L. Hanke. *Colonisation et conscience chrétienne au XVIe siècle*, París, 1957.
[24] López de Gómara, *op. cit.*, pág. 310.
[25] *Crónicas indígenas*, pág. 88.
[26] Guerrero, *op. cit.*, pág. 43.

Los españoles, contrádictoriamente, despreciaban "el agua preciosa" (la sangre) en los banquetes, pero la buscaban como fieras en el combate. No aceptaban la oferta de corazones, pero practicaban la "guerra total" de exterminio.

Los guerreros muertos en la batalla ("compañeros del águila"), junto con las muertas de parto y los sacrificados, formaban el cortejo del sol. Podían reencarnarse en forma de colibríes. La muerte era su glorificación:

Nada hay como muerte en guerra,
nada cual muerte florida

Ya se sienten felices los príncipes
con florida muerte a filo de obsidiana.

Los *teules* españoles no se alimentaban de sangre, sino de oro (*teocuítlatl,* que en náhualt significa: ¡excremento de los dioses!).

¿Por qué tenían que conquistarlos?

> ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo! ¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga!... Ceñudo es el aspecto de la cara de su dios. Todo lo que enseña, todo lo que habla, es: ¡Vais a morir! [27].

¿Qué buena noticia es ésa?

> Justo es decir para gloria de España y de su Cristianismo, que también hubo contemporáneos que enjuiciaron la conquista con rigor aun mayor del que podríamos usar nosotros, y que, aunque en combatida minoría, no fueron comprados o amordazados por las autoridades, como hoy se estila, sino oídos con respeto y tomada en cuenta su opinión para substanciales correcciones a las leyes [28].

Baste citar la última de las "8 proposiciones" de Bartolomé de Las Casas:

> ...que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde hemos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio [29].

La Palabra de Dios se convirtió en signo de contradicción.

---

[27] *Chilam Balam de Chumayel* (Historia 16), Madrid, 1986, pág. 144.
[28] Guerrero, *op. cit.,* pág. 43.
[29] Cf. las "8 proposiciones" citadas en *ibid.,* págs. 210-211.

4. Profetismo

> Para dároslo a conocer me he subido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto de esta isla... ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?
> (A. de Montesinos, 21.12.1511).

> ¡Qué profundo estupor produce todavía hoy la gesta de aquellos mensajeros de la fe!... ¡Predicaron en toda su integridad la Palabra de Dios... Y cuando el abuso del poderoso se abatía sobre el indefenso, no cesó esa voz que clamaba a la conciencia, que fustigaba la opresión, que defendía la dignidad del injustamente tratado, sobre todo del más desvalido (Juan Pablo II, Santo Domingo 11.10.1984).

En el íter de las diversas interpretaciones que ha sufrido la Biblia en este continente, presentaré a dos hombres de talla, aunados en su amor a las gentes, y enfrentados en dos escuelas diferentes: Bartolomé de Las Casas y Toribio de Benavente ("Motolinía").

4.1. Bartolomé de Las Casas

Concentraré el mensaje lascasiano en su *Brevísima relación de la destrucción de Indias* [30]. No es una obra histórica, sólo "un alegato fiscal para demostrar la necesidad de proscribir las guerras de conquista y su principal fruto, los repartimientos y encomiendas" (M. Giménez). Con la fuerza de las primeras páginas del Génesis.

a. *Paraíso perdido:* los españoles en esta tierra "vivieran como en un paraíso terrenal (si fueran dignos de ella), pero no lo fueron por su gran codicia e insensibilidad y grandes pecados" (75).

b. *Pecado original: la codicia.* Más víctimas han sacrificado los españoles "a su diosa muy amada y adorada, la codicia" en un año, que los indios en cien de idolatría. Cuenta el caso del cacique Hatuey, huído de La Española a Cuba, "con mucha de su gente para huir de las calamidades e inhumanas obras de los cristianos". Cuando estos llegaron pisándole los talones, les preguntó:

> "¿Sabéis por qué lo hacen?" Los indios contestaron ingenuamente: "No, quizás porque son malos por naturaleza". Contestó Hatuy: "No sólo, sino porque tienen un dios a quien

[30] Sigo la edición publicada por Ed. Fontamara, Barcelona, 1979.

ellos adoran y quieren mucho. Para conseguirlo nos sojuzgan y matan". Tenía cabe sí una cestilla llena de oro en joyas, dijo: "Veis aquí al dios de los cristianos; hagámosle, si os parece, areytos y quizás le agradaremos". Le bailaron delante hasta que se cansaron. Luego lo arrojaron al río... Condenado a la hoguera, un franciscano lo exhortaba a la conversión. El, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique sin más pensar: que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente (46-47).

Estas, pues, son las obras de los españoles que van a a las Indias, que verdaderamente muchas e infinitas veces por la codicia que tienen de oro han vendido y venden hoy en este día y niegan y reniegan a Jesucristo (80).

c. *Demonios encarnados en bestias:*

Considérese, por Dios, si les cuadra bien a los tales cristianos llamarlos diablos, y si sería mejor encomendar los indios a los diablos del infierno que encomendarlos a los cristianos de las Indias (116).

En estas ovejas mansas... entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones cruelísimos, hambrientos de muchos días (34 y 94).

d. *Tierra desolada:*

La tierra es (era) felicísima. Y dicen los que vienen ahora de allá que es una lástima grande y dolor ver tantos y tan grandes pueblos quemados y asolados... que donde había pueblo de mil y dos mil vecinos no hallaban cincuenta, y otros totalmente abrasados y despoblados (115).

e. *Pero la misericordia de Dios no les abandona:*

He inducido yo, fray Bartolomé de las Casas, o Casaus, fraile de Santo Domingo, que por la misericordia de Dios ando en esta corte de España procurando echar el infierno de las Indias y que aquellas infinitas muchedumbres de almas redimidas por la sangre de Jesucristo no perezcan sin remedio para siempre, sino que conozcan a su Criador y se salven, y por la compasión que tengo de mi patria que es Castilla, no la destruya Dios por tan grandes pecados contra su fe y honra cometidos y contra los prójimos (118).

4.2. Motolinía

Fue el sexto de "los doce apóstoles de la Nueva España", llegados el 13 ó 14.5.1524. A través del observante fray Juan de Guadalupe (de la custodia franciscana de San Gabriel, Extremadura) venían imbuidos de la visión apocalíptica de Joaquín de Fiore (1130-1202) [31].

El Descubrimiento se revelaba "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió [32]. Si convertían a los indios (labor misionera) y demostraban su entronque con el linaje de Adán (labor investigadora, base de la etnografía americana), podría implantarse "el Tiempo del Espíritu" (la iglesia de los pobres/indios gobernada por los pobres/frailes)...

Trabajaron "con prisa" y denuedo. Se les acusó de *complot* separatista por oponerse al diezmo, a la entrada del clero secular, a la hispanización. "Mexicanizaron" la Escritura a pesar de Trento, y fundaron el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para la educación de la élite indígena y la preparación de clero nativo... ¡Se estaban jugando la implantación del Milenio, el Mundo Nuevo, la hora del Juicio Final!

Se comprende la irritación de Motolinía ante Las Casas, quien desautorizaba su obra globalmente: "Todos los conquistadores, dice, sin sacar ninguno" [33]. Para ellos, en cambio, el Marqués del Valle era el prototipo de buen cristiano: "¿Quién así amó y defendió los indios en este mundo nuevo como Cortés?" (78).

Ruega al Emperador estudie la razón de Las Casas en negar los sacramentos:

> ...porque qué nos aprovecharía a algunos que hemos bautizado más de cada (uno) trescientas mil ánimas y desposado y velado otras tantas y confesado otra grandísima multitud, si por haber confesado diez o doce conquistadores, ellos y nos nos hemos de ir al infierno (69-70).

Pierde la dulzura franciscana en su diatriba contra el dominico:

> Yo me maravillo cómo V. M., y los de vuestros Consejos han podido sufrir tanto tiempo a un hombre tan pesado, inquieto e importuno y bullicioso y pleitista, en hábito de religioso, tan desasosegado, tan mal criado y tan injuriador y perjudicial y tan sin reposo... dejando acá muy desamparadas y muy sin remedio las ovejas y ánimas a él encomendadas (71).

---

[31] Cf. el completísimo estudio de G. Baudot. *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (España-Calpe), Madrid, 1983.
[32] López de Gómara, *op. cit.*, pág. 156.
[33] Sigo la "Carta al Emperador Carlos V (2.1-1555)", en Xirau, *op. cit.*

4.3. Visto desde hoy

Queda claro que el enfrentamiento de las instancias superiores con los profetas viene de muy antiguo, así como las diferentes teologías, escuelas y visiones entre "derecho" (teoría) y "hecho" (praxis). No parece justo exigir que los profetas (además de su denuncia y anuncio algo obsesivos) tengan los carismas de doctores y pastores.

"Si bien hoy nadie condena ya la herejía de Copérnico ni de Giordano Bruno, el padre Las Casas, su contemporáneo, sigue siendo 'quemado vivo' por cada generación" [34]. Esta es una prueba indirecta de que el profetismo lascasiano es auténtico:

> Cualesquiera que hayan sido las ambigüedades de aplicación, la protesta de Las Casas es válida por sí misma, por su inspiración y por su doctrina; el Evangelio es la actualidad misma de la palabra de Dios [35].

Queda una pregunta pendiente: ¿qué juicio merece Motolinía? Tan apasionado como Las Casas, su mérito principal fue la creación de una imponente crónica etnográfica sobre la civilización india. Su itinerario personal nos avisa que la "búsqueda del milenio" siempre es peligrosa y desenfoca la realidad. Tengámoslo en cuenta [36]. Ella no le permitió ser un profeta que pusiera el "derecho a ser hombre" por encima de todo.

> No podemos escandalizarnos de la "destrucción" de las indias, de que hablaban Las Casas y los dominicos del siglo XVI, mientras no solucionemos el problema del exterminio y del verdadero genocidio de indígenas en Guatemala, en la Amazonia del Brasil; mientras existan desaparecidos, torturados, asesinados y presos políticos, etc., realizados las más de las veces en nombre de la civilización occidental y cristiana. Volvemos a plantearnos el mismo problema del siglo XVI: cristianos frente a paganos. Hoy sería civilización occidental contra el peligro del comunismo. En un planteamiento así el cristianismo adquiere, necesariamente, el sentido de una contradoctrina y pierde su carácter de buena nueva, de mensaje de salvación [37].

---

[34] L. Sejourné, *op. cit.*, pág. 79.

[35] Chenu *Evangelio en el tiempo* (Estela), Barcelona, 1966, págs. 570-517; cf. también C. Soria. "Fray Bartolomé de Las Casas, ¿historiador, humanista o profeta?", en: *Christus* 472 (1975), págs. 56-60.

[36] Cf. G. Baum. "Exodo y política", en: *Concilium* 209 (1987), págs. 135-146.

[37] J. M. Pérez. *Estos, ¿no son hombres?* (Fund. García-Arévalo), Santo Domingo, República Dominicana, 1984, pág. 112.

5. Destrucción y ocaso

> Vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el capítulo quinto: "Yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos... gente cuyo lenguaje no entenderéis... codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios". Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles... (B. de Sahagún).

Fue el derrumbamiento de un mundo ("el ocaso del Quinto Sol") militar y teológico: "hemos perdido la nación mexicana... Esto es lo que ha hecho el dador de la vida en Tlatelolco" [38].

Los frailes quitaron la máscara a cualquier esperanza de continuidad cultural:

> Llamaron (vuestros antepasados) dios a Quetzalcóatl, el cual fue hombre mortal y corruptible que, aunque tuvo alguna apariencia de virtud.., fue gran nigromántico, amigo de los diablos... Lo que dijeron vuestro antepasados que Quetzalcóatl fue a Tlapallan y ha de volver y lo esperáis es mentira, que sabemos que murió y su cuerpo está hecho tierra y su ánima nuestro Señor dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos [39].

Los aztecas prefieren la muerte:

> Vosotros dijisteis
> que nosotros no conocíamos
> al *Señor del cerca y del junto*
> a *aquel de quien son*
> *los cielos y la tierra.*
>
> Dijisteis
> que no eran verdaderos nuestros dioses...
> Y ahora nosotros
> ¿destruiremos nuestra antigua regla de vida?
> Dejadnos, pues, ya morir,
> dejadnos ya perecer,
> puesto que nuestros dioses han muerto [40].

En *Perú* la derrota coincide con la muerte del Inca, hijo del Sol, quien garantizaba la armonía cósmica. Queda "el tiempo loco", "el Sol castrado", la naturaleza descentrada:

---

[38] *Crónicas indígenas,* pág. 166.
[39] Sagahún, citado en Guerrero, *op. cit.,* pág. 222.
[40] Citado en *La filosofía náhuatl, op. cit.,* págs. 100-103.

El sol vuélvese amarillo, anochece
misteriosamente;
amortaja a Atahualpa, su cadáver
y su nombre;
la muerte del Inca reduce
el tiempo que dura una pestañada...

Bajo extraño imperio, aglomerados
los martirios,
y destruidos;
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos; muerta la sombra que protege,
lloramos;
sin tener a quién o adónde volver;
estamos delirando [41].

El *Chilam Balam de Chumayel* plantea el drama en todo su dramatismo: "Se desmoronaron vuestros dioses, hombres mayas! ¡Sin esperanza los adorasteis!" (93).

> Buena es la palabra de arriba, Padre. Entra su reino, entra en nuestras almas el verdadero Dios, pero abren allí sus lazos, Padre, los grandes cachorros que se beben a los hermanos esclavos de la tierra. Marchita está la vida y muerto el corazón de sus flores, y los que meten su jícara hasta el fondo, los que lo estiran todo hasta romperlo, dañan y chupan las flores de los otros... No hay verdad en las palabras de los extranjeros... ¿Qué Profeta, qué Sacerdote, será el que rectamente interprete las palabras de estas Escrituras (163-164).

El obispo Pedro Casaldáliga, ante el espectáculo de la destrucción indígena actual, hace un comentario que no tiene desperdicio:

> Para nosotros los cristianos, para las Iglesias en cuanto Iglesias, la tragedia indígena es una acusación histórica no valorada nunca suficientemente. Debería ser un remordimiento asumido, una convulsión profética y eficaz. Porque hemos sido más perseguidores que perseguidos... La generosidad hasta el martirio de muchos misioneros en las Américas, las obras de beneficencia y "educación" de las misiones, los gestos proféticos aislados de unos cuantos Las Casas en tiempos pasados y el tardío clamor que algunas Iglesias, también aisladas, alzan hoy contra ese exterminio continental, no eximen a la Iglesia —a las Iglesias— de una culpa histórica de omisión y connivencia... Evangelizar ha sido demasiadas veces equivalente de "civilizar", "occidentalizar", "integrar"... La Iglesia de las Américas y la Iglesia de Europa deberían volver la mirada, con espíritu nuevo de encarnación y escucha, al exterminio-martirio y al grito-mensaje de esos pueblos crucificados [42].

---

[41] J. Delgado-A. M. Perrone, *op. cit.*, págs. 86-90.
[42] "Los indios 'crucificados'. Un caso anónimo de martirio colectivo", en: *Concilium* 183 (1983), págs. 387-388.

Tal vez ésta sea la pregunta que cierra "el Antiguo Testamento de América": "¿Qué Profeta, qué Sacerdote, será el que rectamente interprete las palabras de estas Escrituras?". Las Escrituras de la Biblia de toda la humanidad y nuestras Escrituras Sagradas, que dan respuesta sobre la voluntad de Dios y el destino de los hombres y pueblos.

6. Revelación de la misericordia

> Desde los orígenes —en su aparición y advocación de Guadalupe— María constituyó el gran signo, de rostro maternal y misericordioso, de la cercanía del Padre y de Cristo con quienes ella nos invita a entrar en comunión. María fue también la voz que impulsó a la unión entre los hombres y los pueblos (Puebla 282).

> Si la Virgen de Guadalupe no se hubiera aparecido, la habrían inventado las luchas colectivas del pueblo mexicano por encontrar un sentido a su caótica existencia. El conflicto cultural entre la España del siglo XVI y México quedó reconciliado, mejor que en ningún otro símbolo, en la morena Virgen de Tepeyac. En ella la nueva raza mestiza, nacida del violento encuentro entre Europa y la América indígena, encuentra su sentido, su singularidad y su unidad... Para los indios esa imagen significó la salvación de su raza, la propia diferencia entre la muerte y la vida..., su resurrección [43].

En el momento en que la Virgen se "aparece":

—estaba cortado el diálogo cultural.

> Por desconocimiento y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del "núcleo ético-mítico" de las culturas prehispánicas, no se produjo el lento *pasaje* (*pesach*-pascua) de un "núcleo ético-mítico" pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe) [44].

---

[43] V. Elizondo. "La virgen de Guadalupe como símbolo cultural: "el poder de los impotentes", en: *Concilium* 122 (1977), 149-160; sigo, además, los magníficos capítulos que le dedica Guerrero. "No vamos a dilucidar ahora la 'historicidad' del milagro de las rosas... Independientemente de lo que de hecho ocurriera en 1531, hoy podemos decir que no se trata de historia pasada, sino de algo que continúa aún vivo, que sigue creciendo en sentido y que influye hoy en las vidas de millones de personas" (Elizondo, pág. 153). Según J. J. Benítez. *El misterio de la Virgen de Guadalupe* (Planeta), Barcelona, 1986, el cuadro tendría muchos retoques posteriores para "indigenizarlo" más. No puedo pronunciarme sobre los rostros grabados en los ojos; sólo subrayo que se referirían a la escena colonial del milagro.

[44] Dussel, *op. cit.*, pág. 122.

Con el agravante de que permanece válido el principio de encarnación formulado por San Ireneo: "lo que no es asumido no es redimido" (Puebla 400).
—la comunicación ibérica se basaba en la supuesta fuerza de la lógica ("la persuasión de entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad") [45]. Los indígenas llegaban a la verdad y a Dios, sólo a través de "flores y cantos".
—¿y cómo podía implantarse a punta de espada la religión del amor? (El dominico V. de Valverde dijo al Inca: "y si los negare (a los Evangelios), sávete que serás apremiado con guerra a fuego y sangre") [46].

La tilma florecida del indio Juan Diego fue un "Evangelio náhuatl", un "Evangelio en jeroglífico", un "códice indígena" para gente de cultura pictográfica. Era la respuesta a la pregunta del "Antiguo Testamento de América", el sí de Dios (2 Cor 1,20) al adviento de los pueblos, el Nuevo Testamento: la Buena Noticia de salvación para los pobres...

Su cultura era buena. Floreció el Tepeyac, morada de Coatlicue Tonatzin (la virgen madre del panteón indio), cuna de Huitzilopochtli (el dios que daba y conservaba la vida), crisol simbólico de la raza.

"La antigua regla de vida" no era despreciable. Su religión les había llevado como una "niñera" (Gal. 3,24-25) a un mayor conocimiento de Ometéolt, que ahora se identificaba con el Dios cristiano.

Dios les salía al encuentro. Ellos que pensaban: "nos tiene colocados en el centro de la palma de su mano, nos está moviendo a su antojo como canicas, se ríe de nosotros" [47]. Les hablaba en el lenguaje popular de la música y las flores más bonitas *(In Xochitl in Cuicatl),* del jade y las plumas *(In Chalchituitl in Quetzalli).*

> *La Señora era mayor* que el más grande de los dioses indios, ya que ocultaba el sol, aunque sin extinguirlo. El dios sol era la principal divinidad y la Señora más fuerte que él. Era también mayor que la diosa luna, pues estaba en pie sobre la luna, sin aplastarla. Sin embargo, por grande que fuera esta Señora, no era una diosa. No llevaba máscara, como los dioses indios, y su rostro radiante y compasivo indicaba a cualquiera que la mirase que era la madre misericordiosa [48].

Era la madre de Dios. Su mensaje era claro: *Nehuatl* (Yo) *in nizenquizca* (la enteramente) *zemicac* (por siempre) *ichpochtli* (virgen)

---

[45] Las Casas. *De único modo,* L.I. cap. 5.
[46] F. Armas Medina. *Cristianización del Perú,* Sevilla, 1953, págs. 177-178.
[47] Citado en *Filosofía náhuatl, op. cit.,* págs. 199-200.
[48] Elizondo, *op. cit.,* pág. 55.

Santa Maria in inatzin (Santa María la madre de) *in huel nelli* (el bien verdadero) *teotl Dios* (Dios "dios") *in Ipalnemohuani* (Señor por quien se vive) *in Teyocoyani* (Creador de los hombres) *in Tloque Nahuaque* (Señor de Cerca y del Junto) *in Ilhuicahua in Tlaltipaque* (Señor del Cielo y de la Tierra).

> No era Madre de Huitzilopochtli, de Quetzalcóatl, de Tezcatlipoca ni de ninguno de los otros "dioses" con que alternaban los humanos; era la Madre de *Dios,* del único y verdadero, y Jesucristo, su hijo, no era, por tanto un "téotl" español, sino Ometéotl en persona [49].

Todos eran hermanos (Gal. 2,28:

> Ya no habría en adelante mexicana ni tlaxcalteca, ni totonaca ni otomí, ni maya ni tarasco, ni indio ni español, y ni siquiera mexicano y africano, o australiano, o japonés... *Todos* estaban incluidos en la misma adopción de amor [50].

Era el evangelio de los pobres. Un indio de los barrios marginados ("símbolo de los pobres y oprimidos que se niegan a dejarse destruir por el grupo dominante") se atreve a pedir al arzobispo ("símbolo del nuevo grupo dominante español"), en nombre de la madre de Dios, que construyan un templo (=una civilización, "todo un nuevo estilo de vida) "no dentro del esplendor de la ciudad, según los planes de España, sino en la barriada del Tepeyac, según los deseos del pueblo".

---

[49] Guerrero, *op. cit.,* pág. 273.
[50] *Ibid.,* pág. 274.

JOSUE: ¿MODELO DE CONQUISTADOR?

Carlos A. Dreher

La interpretación tradicional del Libro de Josué, lo comprende como la descripción de una conquista global y unitaria de la Palestina por parte de un Israel unificado, que invade y toma el territorio en rápidas campañas sucesivas. El presente artículo busca refutar esta interpretación, con base en una confrontación entre los libros de Josué y Jueces, en las propias contradicciones internas del propio Libro de Josué, además de en datos históricos y literarios. Los capítulos 2, 12 y 24 del actual Libro de Josué, funcionan como claves para un reinterpretación que permite ver la formación de Israel como un proceso de lucha contra reyes y ciudades que dominaban el campo, y de integración de la población cananea marginada en una nueva sociedad igualitaria emergente.

Introducción

No hay duda de que el Libro de Josué, en la forma redaccional en que se nos presenta hoy, pretende dar la impresión de una conquista global de Canaán por parte de un Israel unificado en 12 tribus que, viniendo de fuera, toma la tierra en un corto espacio de tiempo, en gran parte a través de acciones relámpago, desalojando y matando a todos sus antiguos habitantes. La fuerza de esta interpretación es tan grande, que la tradición de la Iglesia muchas veces tiene dificultades para releer tal libro, y es llevada a omitir las narraciones en él encontradas. Recuerdo rápidamente, a título de ejemplo, dos obras de historias bíblicas para niños, de origen holandés y publicadas en portugués (1), que literalmente

1. Cf. Vries, A. de. *A Bíblia para as Crianças*. São Leopoldo, 1971; Eykmann, K.-Bouman, B. *Historias do Povo da Bíblia*. São Paulo, 1986.

ignoran a Josué y hasta parte de los Jueces. Ahí Gedeón es quien escapa más fácilmente, lo que lleva a la constatación de que el problema para los autores es, sin duda, la cuestión de la violencia, difícil de resolver en una perspectiva cristiana. La lucha de aquel héroe sobreviviente no presenta dificultades tan grandes, una vez que los enemigos madianitas y amalequitas se destrozan entre sí. La sangre allí derramada no es culpa del pueblo de Dios (Jc. 7).

No obstante, lejos de resolver la cuestión, tal tipo de interpretación da la mano a la palmeta. Al omitir las narraciones, admite ver en Josué un modelo de conquistador. Una cierta vergüenza cristiana se esconde en el silencio. Pero, al hacerlo, da la oportunidad para que, en cualquier momento, aquella lectura sea retomada para justificar desmanes genocidas. Y esto es particularmente preocupante con ocasión de las reflexiones, positivas o negativas, que se hacen acerca de los 500 años de la conquista de América.

No sería difícil imaginar la utilización del Libro de Josué como legitimador tanto de la esclavitud negra incitada por la Reconquista, cuanto de la masacre indígena en nuestro continente. Por eso, es imperativo partir hacia una revisión: ¿Josué es, de hecho, un modelo de conquistador?

La tentativa que emprendo en este artículo es la de contestar, no sólo a través de argumentos históricos, sino también a partir del propio libro, esa falsa hipótesis. Busco verificar las contradicciones existentes entre la visión unitaria y globalizante de Josué, y las afirmaciones históricamente más creíbles en el Libro de los Jueces. Además de eso, resalto una vez más las propias contradicciones internas en el Libro de Josué. Intento, finalmente, una reinterpretación de Josué a partir de tres capítulos básicos, a mi modo de ver: los capítulos 2, 12 y 24. Todo esto necesita ser situado sobre el telón de fondo de la redacción del libro. Aquí hay que rever un poco la cuestión de los deuteronomistas, especialmente en lo que se refiere a dos posibles ediciones de su obra historiográfica. Por razones de espacio, algunas cuestiones permanecerán abiertas y otras serán remitidas a la bibliografía existente.

1. Jueces, contra-espejo de Josué

La visión de una conquista unitaria y global por parte de un Israel proveniente de fuera sobre todo el territorio palestinense, hipotéticamente descrita en el Libro de Josué, encuentra una contestación frontal en el Libro de los Jueces.

Por un lado, las narraciones sobre los grandes héroes libertadores, también conocidos por fuerza del equívoco como "grandes jueces" (2),

2. Para detalles, cf. mi artículo: *O Livro dos Juízes, um subsídio para a sua leitura*. Belo Horizonte, s. f., págs. 2 ss.

ya lo demuestran. Desde 3, 7 a 8, 35; de 10, 6 a 12, 6; y aun de 13, 1 a 16, 31, el libro nos presenta una constante de dominación de Israel por parte de otros pueblos en el territorio palestinense. Tal dominación es quebrada, en la mayoría de los casos en regiones distintas, por la intervención de Yahvéh y de los libertadores por él suscitados, que reúnen y animan a los guerreros para la lucha. Con excepción tal vez de la narración acerca de Otniel (3, 7-11), cuya redacción más parece un montaje intencional para incluir en el grupo de libertadores un héroe judaíta (3), estamos frente a una serie de líderes tribales, de actuación regional más o menos restringida, empeñados en liberar territorios dominados por pueblos no israelitas. Así, Ehúd libera el territorio de Benjamín (!) del poderío de los ammonitas y amalequitas (3, 12-30). Samgar, de quien solamente tenemos una breve noticia (3, 31), lucha contra los filisteos. Débora y Baraq están frente a una coalición de reyes cananeos que controlan la Planicie de Yizreel y sus inmediaciones (4, 5). En la misma región actúa el manasita Gedeón, ahora en confrontación con los madianitas y amalequitas (6-8). Los filisteos y los ammonitas dominaban el centro-sur de Palestina, además de la región de Galaad, lo que lleva a los ancianos galaaditas a convocar al paria Jefté para organizar la liberación (10, 6-12, 6). Y nuevamente los filisteos, ahora oprimiendo a los danitas localizados en su primer territorio en el sur, exigen las intervenciones del fantástico escaramucero Sansón (13, 1-16, 31).

Sólo por lo anterior ya se puede poner en duda la pretendida ocupación unitaria del territorio por parte de los israelitas bajo el liderazgo de Josué. No obstante, todavía hay más.

Ya el inicio del Libro de los Jueces apunta hacia los territorios todavía por conquistar, afirmando explícitamente que eso se da "después de la muerte de Josué" (Jc. 1, 1). De este modo, Jc. 1, 1-20 nos da cuenta de la conquista de amplias partes del territorio judaíta, repitiendo casi literalmente —después de la muerte de Josué—, resumida, una narración ya descrita en el Libro de Josué (compárece Jc. 1, 11-15 con Jos. 15, 15-19). Por otro lado, los relatos concernientes a las conquistas de Judá contradicen victorias atribuidas a Josué. Este es el caso de Jc. 1, 4-10, comparado con Jos. 10. Adoni-Bezeq y Adoni-Sédeq, deben indicar la misma persona. Además de eso, Jos. 10 incluye en la coalición de reyes a los monarcas de Jerusalén y de Hebrón, ciudades conquistadas en el relato de Jc. 1, 4-20.

En la secuencia del relato de Jueces tenemos información de la toma de Betel por la casa de José, por lo tanto, todavía no conquistada en los tiempos de Josué.

---

3. Cf., por ejemplo, *Bíblia de Jerusalém*, pág. 378, nota f.; cf. también Gottwald, N. *As Tribos de Ihaweh*. São Paulo, 1986, pág. 67.

Si esto no bastase, Jc. 1, 21. 27-36 nos da todo un inventario de ciudades no conquistadas. En ella constan nada menos que 7 tribus, de cuyos territorios no fue posible desalojar a sus seculares detentadores, a juzgar por las ciudades-estado ahí mencionadas. Observadas en un mapa las ciudades localizadas por las excavaciones arqueológicas, se deduce que el control efectivo del territorio palestinense continuaba en manos de no-israelitas. Algunas de estas ciudades solamente serán dominadas por Israel en los comienzos de la monarquía. Este es claramente el caso de Jerusalén, conquistada por los hombres de David (2 Sm. 5, 6 ss). Este parece ser igualmente el caso de las ciudades de la Planicie de Yizreel, claramente incorporadas durante el gobierno de Salomón (1 R. 4, 12; 9, 15), y, tal vez, ya conquistadas por David, como se podría deducir de 2 Sm. 24, 2 (4). Según 1 R. 9, 15 ss, Guézer fue tomada por los egipcios y entregada por el faraón a Salomón, como dote de casamiento. No por último, es oportuno recordar que, a excepción de Jerusalén, tales ciudades estaban localizadas en las planicies, lo que equivale a afirmar que el control de las tierras más fértiles, así como de las rutas de caravanas, continuaba en manos cananeas.

Se observa, pues, que la extensión territorial pretendida en Jos. 1, 4, y confirmada en Jos. 11, 16 ss (compárese con 21, 43 ss), según la cual los límites de Israel serían:

> Desde el desierto y desde el Líbano hasta el Río grande, el Eufrates, y hasta el mar Grande de poniente...

no corresponde a lo que nos revela el Libro de los Jueces. Tal indicación de límites reproduce la dimensión del reino unido de Israel bajo David y Salomón (cf. 1 R. 5, 1. 4; 2 Cr. 9, 26).

Por la evidencia externa, la pretensión del Libro de Josué no se confirma.

2. Contradicciones internas en el Libro de Josué

Y, no obstante, una visión de conjunto del Libro de Josué parece insistir en presentar la idea de una conquista global y unitaria. Se hace, pues, necesaria una aproximación al detalle del texto, para ver si tal pretensión se confirma.

Según el libro, la conquista de la tierra se da en tres etapas sucesivas: a) luchas y conquistas en el territorio de Benjamín (Jos. 2; 6-8; 9); b) una incursión al sur (Jos. 10); c) una incursión al norte (Jos. 11), con lo que el proceso está concluido.

---

4. Cf. Soggin, J. A. *Joshua, a Commentary*. Philadelphia, 1972, pág. 182.

De entrada, es importante notar que la primera etapa se presenta, desde el punto de vista redaccional, como la mejor trabajada. Es una composición de leyendas etiológicas, de la cual, a pesar de no presentar luchas y conquistas, hacen parte los capítulos 3-5. Su intención final, aunque no la única, es indicar la razón de algún hecho o marco verificable "hasta el día de hoy" (cf., por ejemplo, 4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26; 8, 28 s; 9, 27).

Todas estas leyendas, que, sin duda, tienen valor histórico en la medida en que condensan experiencias de un pueblo, tienen su escenario restringido al territorio benjaminita.

A la par de la pequeña extensión territorial de Benjamín, una de las menores en el conjunto de las tribus que perfilaran el Antiguo Israel, existen serias dudas acerca de la historicidad de las conquistas ahí narradas. Tanto sobre Jericó como sobre Ay, persisten serias dudas sobre si habrían realmente sido tomadas y destruidas en el tiempo de los inicios de Israel, o ya anteriormente. La discusión arqueológica aún no parece solucionada (5).

Las etapas siguientes descritas en el libro (capítulos 10-11), son presentadas en un género literario un poco distinto. Tenemos ahí leyendas heroicas. También éstas deben guardar importantes vestigios históricos. No obstante, si las comparamos con el Libro de los Jueces, ambas narraciones se presentan como duplicados. Y aquí se plantea la pregunta: ¿a qué época se refieren realmente?

Como ya vimos, Jos. 10 tiene un claro paralelo en Jc. 1, 4-20. Por fuerza del aspecto territorial, tales luchas han de haber tenido su lugar vivencial en el ámbito de la tribu de Judá. Debido a eso, Jc. 1, 4-20, pese a sus propias contradicciones internas, tendrá mayor probabilidad histórica que Jos. 10. ¿Por qué tendría que ser el efraimita Josué, y no los propios judíos, los libertadores de su territorio?

El mismo tipo de duda hay que plantear sobre el relato de Jos. 11, 1-14, que parece tener un paralelo en Jc. 4-5. Aunque la mención a Yabín de Jasor sea sospechosa en Jc. 4, en comparación con Jc. 5 —él no es mencionado en el Cántico de Débora, que debe ser un documento mucho más antiguo que Jc. 4—, se discute respecto de la autoría de la hazaña de haberlo derrotado. ¿No será más correcto atribuirla al neftalita Baraq, toda vez que Jasor se localiza en aquel territorio? Recordemos que también a David le fue atribuida la hazaña de derrotar al gigante Goliat, muerto, de hecho, por uno de sus soldados (cf. 2 Sm. 21, 19). Y no es poco común en el texto veterotestamentario esta atracción ejercida por grandes personajes sobre actos practicados por personas menos

5. Para la discusión, cf. Alt, A. "Considerações sobre a tomada da terra pelos israelitas", en: *Terra Prometida*. São Leopoldo, 1987, págs. 59-110, especialmente págs. 66 s; Bright, J. *História de Israel*. São Paulo, 1981, págs. 166 ss.

conocidas. Además, el cerrojo de las ciudades-estado de la Planicie de Yisreel parece haber sido mucho más eficiente en el transcurso de la historia, de lo que se puede suponer por la narración de Jos. 11. La ligazón entre la Galilea y la Palestina central, fue por mucho tiempo perjudicada por su existencia.

Sin embargo, la crítica a la luz de las evidencias históricas no basta para quebrar la visión redaccional, que continúa dando al Libro de Josué un carácter de conquista global y unitaria. No hay que tener prisa, otros detalles requieren ser verificados.

Y tales detalles los encontramos en la segunda parte del libro, que nos habla sobre la distribución de la tierra de la Cisjordania (capítulos 13-21). Esta sección está dividida en pequeños conjuntos menores. Así, el capítulo 13 introducirá el asunto, hablando de las tierras todavía por conquistar (13, 1-13), y de las herencias ya distribuidas por Moisés en la Transjordania (13, 14-33). Los capítulos 14-15 describirán los términos y las posesiones de Judá. Los capítulos 16-17 darán atención a los límites y a las ciudades de Samaria. Los capítulos 18-19 señalarán las demarcaciones territoriales de las demás tribus. Por último, el capítulo 20 hará la relación de ciudades de refugio, y 21, 1-41, las ciudades de los levitas.

Toda la sección es, en verdad, poco leída, y también no son muchos los trabajos de investigación al respecto. Nuestra tradición bíblica nunca privilegió listas y descripciones aburridas. Genealogías, códigos legales, descripciones de límites, terminan olvidados. No exaltan los corazones, cuyos ojos están acostumbrados a bellos textos narrativos.

Tal vez sea esta la razón principal de que nuestra tradición se haya dado poco cuenta de que el propio Libro de Josué contiene en su seno la negación de una pretendida toma global y unitaria de la tierra de Canaán. Aquí, por consiguiente, tenemos que fijar en especial nuestra atención.

Ya en la introducción de la segunda parte del libro (13, 1-6), se admite que "muchísima tierra quedó por conquistar" (v. 1b). En verdad, en su mayor parte, la descripción territorial ahí presentada corresponde a los límites del reino de David y Salomón, bajo los cuales, al menos los filisteos (v. 3) fueron sometidos a vasallaje. Persisten dudas respecto de la sumisión de los fenicios (v. 4-5) por parte de David (6). En todo caso, se trata de territorios sobre los cuales el Israel pre-estatal no parece haber tenido pretensión. No obstante, el pasaje hace también referencia a la región costera, entre fenicios y filisteos, el " término de los amorreos" (v. 4), lo que indicaría las áreas pretendidas por los danitas en su primer sitio, así como el litoral atribuido a los manasitas. Tenemos, pues, ya aquí, un primer indicio de que el propio Libro de Josué confiesa que una conquista global no había ocurrido.

---

6. Cf. Donner, H. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen,* vol. 1. Göttingen, 1984, pág. 200.

Un poco más adelante, refiriéndose aún a las tribus de la Transjordania, encontramos otra referencia negativa. En 13, 13 tenemos la afirmación de que Guesur y Maaká no fueron desposeídas, permaneciendo en medio de Israel "hasta el día de hoy".

Ya en la Cisjordania, Jos. 14, 6 ss; 15, 13-19, apuntan hacia la toma de Hebrón, todavía por ser hecha por Caleb, a la cual ya nos referimos en el abordaje del Libro de los Jueces (cf. Jc. 1, 11-15. Y asimismo, vale destacar que el propio Libro de Josué reconoce dificultades habidas con el territorio del sur.

Es en este sentido que también 15, 63 admite la no expulsión de los yebuseos. Yebus será tomada recién por David, volviéndose su ciudad particular, Jerusalén (2 Sm. 5, 6-9).

Para la Palestina central, Jos. 16, 10 indica la no toma de Guézer, incorporada a Israel solamente bajo Salomón (1 R. 9, 16).

Mucho más significativa es, en 17, 11 s, la mención al cerrojo de las ciudades-estado de la Planicie de Yisreel, no conquistadas, al igual que sus aldeas, por la tribu de Manasés. Eso equivale a reconocer que toda la planicie permaneció por largo tiempo como dominio cananeo.

Este dominio es extendido hasta Bet-Seán, en la continuación del valle, abriéndose ya para las pendientes del Jordán, lo que se hace evidente en el breve relato siguiente, en Jos. 17, 14-18. Los "carros de hierro" (v. 16 y 18) ahí mencionados, dan cuenta de las reales dificultades para emprender la prentendida conquista global.

También 19, 47 hace justicia a lo que nos afirma Jc. 1, 34 ss, admitiendo problemas para los danitas en su primera localización al sur, y su búsqueda de nuevas tierras en el extremo norte.

No por último, tres referencias en el capítulo 23 admiten igualmente que la conquista no es completa. En un texto conocidamente deuteronomista, por lo tanto prácticamente en la redacción final del libro, los vv. 7, 12 y 13 insisten en hablar "de ese resto de naciones que quedan todavía entre vosotros".

Todas estas evidencias contenidas en el Libro de Josué confirman la visión más realista del Libro de los Jueces. Y nos llevan a una conclusión: únicamente una lectura poca atenta del Libro de Josué, sobre todo de su segunda parte, puede aún creer que ahí se pretenda expresar una visión global de la conquista de la tierra.

3. La redacción deuteronomista del Libro de Josué

A pesar de lo que hemos concluido, está el hecho de que algunos pasajes del libro insisten en afirmar lo contrario. Esto ocurre especialmente en el capítulo 1 (cf. ahí principalmente los vv. 2-4, 6, 11. 15), capítulo 11 (cf. vv. 16-23), capítulo 12 (vv. 1, 7s), capítulo 21 (vv. 43-45) y capítulo 23 (v. 1, *passim*).

Interesante, no obstante, es que todos esos pasajes son atribuidos en la investigación a los redactores deuteronomistas (7). Y esto quiere decir que representan una visión bastante distante de los acontecimientos que el Libro de Josué pretende narrar. Para clarificar el significado de esta redacción deuteronomista, conviene recapitular.

Se conviene en llamar deuteronomista al redactor o redactores que, a partir de un determinado momento histórico, pasaron a revisar la tradición oral, los textos ya escritos, lo mismo que bloques de textos más extensos que dieron origen a muchos libros del Antiguo Testamento, a la luz del Deuteronomio, presentando una fuerte semejanza con su lenguaje y teología. Tal revisión deuteronomista tuvo larga influencia. Creó escuela y, en gran medida, determinó la redacción final de toda la literatura veterotestamentaria, marcadamente a partir del exilio. Hay autores que proponen incluso una revisión deuteronomista del Pentateuco.

A la par de eso, interesa aquí más aquel redactor deuteronomista al cual se atribuye la así llamada Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD). Desde el estudio fundamental de M. Noth (8), publicado en 1943, se pasó a aceptar como probable una redacción deuteronomista sistemática de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. El propio Deuteronomio habría sido incorporado a la obra a través del marco en forma de discurso creado por los deuteronomistas en Dt. 1, 1-4, 44 y 31, 1-29.

Tal obra historiográfica se sirvió, sin duda, de harto material ya existente. El deuteronomista (Dtr.) lo compiló en una continuidad histórica, buscando evaluar los acontecimientos, a la luz del Dt., con base en discursos y reflexiones intermediarias de su propio puño, insertas en pasajes decisivos (9).

---

7. En verdad, no existe unanimidad entre los autores acerca de los trozos deuteronomistas en el Libro de Josué. Noth, M. *Uberlieferungsgeschichtliche Studien.* Tübingen, 1967, págs. 41 ss, propugna como bloques mayores atribuibles a los deuteronomistas los capítulos 1; 8, 30-35; 11, 20b-23aB; 12; 23. El pasaje Jos. 11, 16-20a sería obra del "coleccionador"; 13, 2b-6a, así como 21, 43-22, 6, serían obra posterior al Dtr. Ya Von Rad, G. *Teologia do Antigo Testamento,* vol. 1. São Paulo, 1973, págs. 295-462, nota 17, veía en 1, 1-18; 21, 43-22, 6; 23, 1-16, los principales agregados deuteronomistas al Libro de Josué. Sellin, E.-Fohrer, G. *Introdução ao Antigo Testamento,* vol. 1. São Paulo, 1978, pág. 284, veían al Dtr. en 1, 3-9. 12-18; 8, 30-35; 10, 16-43; 11, 10-23; 22, 1-8; 23, además de parcialmente 24. De Vaux, R., en la introducción al libro en la *Bíblia de Jerusalém,* pág. 330, atribuye al Dtr. principalmente Jos. 1; 8, 30-35; 10, 16-43; 11, 10-20; 12; 22, 1-8; 23, y la revisión de 24. Gottwald, N. *Introdução Socioliterária a Bíblia Hebraica.* São Paulo, 1988, págs. 233 s, atribuye a la OHD Jos. 1, 1-18; 8, 30-35; 11, 16-23; 13, 1-7; 21, 43-22, 6; 26. En los comentarios, Soggin, J. A., *op. cit.,* 1972, pág. 3, cita como ejemplos 1, 1-18; 8, 30-35; 21, 43-22, 6; 23, 1-16. Finalmente, Butler, T. C. *Joshua.* 1983, pág. xxi, en medio de una lista bastante detallada, apunta, en los que nos interesa, 1, 1-18; 8, 30-35; 11, 3. 11 s. 14b-15. 20b-23; 12, 1-13; 13, 1-14; 21, 43-22, 6; 23, 1-16, aparte de una revisión del capítulo 24. No obstante, veo buena sustentación para los trechos que interesan para la discusión propuesta.

8. *Op. cit,* 1987.

9. Enlisté los principales discursos y reflexiones, en: *O Livro dos Juízes, op. cit.,* pág. 8.

Esta evaluación de la historia de Israel, desde Moisés hasta el final de la monarquía judía, tiene su motivación en la angustiante búsqueda por interpretar la catástrofe del 587 a. C. El no cumplimiento de la ley deuteronómica —ésta es la respuesta deuteronomista— llevó a Israel y a Judá a la ruina final.

El final de la obra en 2 R. 25, 27-30, señala la liberación del rey Joaquín (Jeconías), quien pasa de la condición de prisionero a la de comensal del rey babilónico. Esta última noticia en la historiografía deuteronomista es fechada en el 561 a. C. Como el edicto de Ciro, del 538 a. C., todavía no es mencionado, y el impacto de la destrucción aún es muy fuerte, se ve como probable el término de la obra hacia el 550 a. C. La ausencia de referencias acerca de la vida de los exiliados en Babilonia, lleva a suponer que la redacción final del complejo haya acontecido en Palestina, como fruto de la reflexión de los remanentes.

A pesar de la buena aceptación de la tesis, no deja de existir controversia, especialmente sobre la datación de la redacción final y su lugar de origen. Hay quien defienda un origen babilónico para la OHD (10). Y hay quien postule más de una edición de esta revisión de la historia. Entre estos hay quien proponga una edición para cerca del 609 a. C., en el tiempo de Josías, y otra para el período del exilio, concordando ahí con Noth (11). Otros proponen hasta tres ediciones, si bien todas posteriores al 580 a. C. (12).

La cuestión que se plantea en este punto respecto a los textos de Josué, indicados antes, atribuidos al Dtr., es: ¿qué interés tendría una redacción exílica en enfatizar tanto la pretendida conquista de todo un territorio, cuanto más en la extensión propuesta?

Ya indicamos que la extensión territorial pretendida en Jos. 1, 4 corresponde, en verdad, a la dimensión alcanzada por el gran reino del rey David. En la misma dirección apunta el texto de Jos. 11, 16 s. Y veíamos que lo mismo ocurre en el pasaje de 13, 1-6, también deuteronomista, que nos enlistaba las tierras aún por conquistar. La relación de los reyes vencidos por Moisés y Josué, en el capítulo 12, confirma la misma pretensión al indicar ciudades apenas conquistadas en el tiempo de David y Salomón. Los pasajes 21, 43-45 y 23, 1-4, si bien de modo no tan explícito, caminan en la misma dirección.

Ahora bien, el gran reino dejó de existir después de la muerte de Salomón. Israel, en cuanto reino del norte, se deshacía en el 722 a. C., bajo el implacable avance asirio. Quedaba el vasallo reino de Judá, cuya capital, Jerusalén, representaba prácticamente ya su límite septentrional.

10. Cf., por ejemplo, Soggin, J. A., *op. cit.*, 1972, pág. 5, así como su argumentación en el comentario al capítulo 23, págs. 217 ss.
11. Cf. Gottwald, N., *op. cit.*, 1986, págs. 154 ss; Gottwald, N., *op. cit.*, 1988, págs. 286 ss; De Vaux, R., *op. cit.*, págs. 329. 336. Véase también Von Rad, G., *op. cit.*, 1973, pág. 323.
12. Así, Smend, R., Dietrich, W.,Veijola, T., apud. Buttler, T. C., *op. cit.*, 1983, pág. xx.

No habrá sido después del derrumbe final, en el 587 a. C., ya sin capital, sin rey, sin santuario, que los remanentes o los exiliados se arrogaran tal sueño expansionista.

Antes de eso, esto sí parece mucho más viable. Pienso concretamente en el tiempo de Josías. El imperio asirio, que antes tan vigorosamente sofocara la autonomía política pretendida por Ezequías en el 705 a. C., ahora declinaba. A partir de Assurbanipal (668-626 a. C.), más interesado en las artes que en la guerra, el control asirio sobre los territorios ocupados o sometidos se ablanda. El imperio ya no interviene en Judá con ocasión de las escaramuzas internas del 639 a. C., cuando Amón es asesinado por los conspiradores palaciegos, rechazados por el "pueblo de la tierra" que instituye a Josías en el poder, a los 8 años de edad. Y de ahí en adelante, Asiria va rápidamente al encuentro de su final. El rey babilónico Nabopolassar (626-605 a. C.) aniquila a Asiria, pero todavía no tiene condiciones de asumir el control sobre la Sirio-Palestina.

Es éste el período de Josías (639-609 a. C.), un período de un vacío político en el juego de las potencias internacionales. Y es en este vacío que la Reforma Deuteronómica será posible. Apartar los dioses del Templo significa denunciar el vasallaje. La Reforma no es, pues, solamente religiosa. Es un gesto político. Judá retoma la autonomía.

Y, además de la autonomía, pasa a aspirar a la restauración del gran reino de David. La reforma de Josías alcanza Betel (2 R. 23, 15); todas las ciudades de la Samaria (2 R. 23, 19); y, por último, Josías está en Megguiddó (2 R. 23, 29), antigua capital de la provincia asiria de Galilea. Según 2 Cr. 34, 6, llega hasta el mismo norte de Galilea (13).

Si la hipótesis de Alt (14) es correcta, entonces también los inventarios de las ciudades de Judá (Jos. 15, 21-62), Benjamín (Jos. 18, 21-28), Simeón, Zabulón, Isacar, Aser, Neftalí y Dan (Jos. 19), corresponden a los distritos del reino de Judá en el tiempo de Josías. Incluso los autores que lo refutan, admiten que estos inventarios solamente pueden datar de los tiempos de la monarquía, como mínimo a partir de Salomón (15).

Todo esto me lleva a considerar como probable una primera edición de la OHD ya en el tiempo de Josías. Y comienzo a percibirla con mayor intensidad en el Libro de Josué.

---

13. Cf. también los compendios de Historia de Israel, como por ejemplo Bright, J., *op. cit.*, 1981, págs. 426 ss; Pixley, J. *A História de Israel a partir dos Pobres*. Petrópolis, 1990, pág. 75; Cazelles, H. *História de Israel*. São Paulo, 1986, pág. 184; Metzger, M. *História de Israel*. São Leopoldo, 1972, pág. 113; y especialmente Noth, M. *Historia de Israel*. Barcelona, 1966, págs. 252 s.
14. Alt, A. "Judas Gaue unter Josia", en: *Kleine Schriften* II, 1953, págs. 276-288. Para la discusión, cf. especialmente Aharoni, Y. *Das Land der Bibel*. 1984, págs. 359 ss.
15. Además de Aharoni, Y., *op. cit.*, cf. Gottwald, N., *op. cit.*, 1988, pág. 240.

Utilizando el material administrativo, como en el caso de los inventarios de las ciudades, así como el recuerdo de los antiguos y nunca más después alcanzados límites territoriales del gran reino de David y Salomón, los redactores deuteronomistas parecen haber dado amplia sustentación a la política expansionista emprendida por Josías. Y es en el Libro de Josué que esta sustentación se hace más evidente. ¿No habrá estado listo el Libro de Josué, en su edición deuteronomista, en los días de Josías? A pesar de que eventualmente haya sufrido una nueva revisión después del 587 a. C., como puede indicar el capítulo 23 (vv. 13, 15 s), los demás textos deuteronomistas indicados antes, y la inclusión de los inventarios de las ciudades, parecen hacerlo probable.

Pero, ¿qué razones podría tener el Dtr. para eso? Por un lado, la relación entre la observancia de la ley y la bendición, entre el guardar los mandamientos y el buen suceso que corre junto a su teología (cf. Dt. 28, 1-14, principalmente v. 7; Jos. 1, 2-9; 11, 15-23; 23; Jc. 2, 6-23; *passim*), sería suficiente para ello. El presumible final de una primera edición de la OHD en 2 R. 23, 25 (16), no escatima elogios a la observancia de la ley por parte de Josías.

Por otro lado, como hace ver von Rad (17), la Profecía de Natán (2 Sm. 7) tiene una influencia decisiva para la comprensión de la historia del Dtr. La alianza de Yahvéh con Israel, y la alianza de Yahvéh con David, se fundirán definitivamente en la teología deuteronomista. Pese a su crítica a la monarquía (1 Sm. 8; 12; *passim*), el Dtr. es defensor del mesianismo davídico. El rey que no se aparta de la ley, "ni a la derecha ni a la izquierda", está previsto en el propio Deuteronomio (Dt. 17, 14-20). A partir de 2 Sm. 7, David se volverá el prototipo del rey justo. A la par de la censura que recibe de parte de Natán en 2 Sm. 12, sólo una única vez David vuelve a ser criticado en el ámbito de la OHD (cf. 1 R. 15, 5). Otros pasajes, como 1 R. 11, 34, 36 s, llegan a sorprender al lector, acostumbrado a la visión antimonárquica del Dtr. Y es con este parámetro que Josías es medido:

> Hizo lo que era recto delante de Yahvéh, anduvo en todo el camino de *su padre David* y no se desvió ni a la derecha ni a la izquierda (2 R. 22, 2).

Evidentemente, los acontecimientos históricos que seguirán a la muerte de Josías en el 609 a. C., exigirán una nueva revisión deuteronomista de la historia, en la cual el desastre es visto como inevitable, aunque el rey de la reforma continúa exento de crítica (2 R. 23, 26; compárese con 2 R. 22, 16-20). En su tiempo, sin embargo, el Dtr. habrá

16. Cf. *Bíblia de Jerusalém*, en la nota en cuanto a este pasaje.
17. *Op. cit.*, 1973, págs. 322 ss, sobre todo 327 ss; véase también Pixley, J., *op. cit.*, 1990, pág. 74.

visto su ideal realizado: un solo Dios, un solo Templo, un solo rey, como David, reuniendo el Israel de entonces como un solo pueblo, en un solo gran territorio.

Luego de esta digresión, hay que regresar al Libro de Josué, y concluir: los textos que insisten en proponer la conquista global y unitaria del territorio en el tiempo de Josué, se muestran claramente obra deuteronomista. Como tal, se remontan a la época de Josías, en una primera edición de la OHD. Ahí propugnan un Estado territorial, obviamente modelado en una esperanza restauradora. Bajo Josías se busca recomponer el gran reino de David y Salomón. El interés monárquico y nacionalista se sobrepone a la verdad histórica. No obstante, aunque den la impresión de una conquista global y unitaria de Palestina en los tiempos pre-estatales, no resisten una confrontación con la historia. Y, en este caso, la relectura deuteronomista ocasiona un perjuicio.

4. Buscando reinterpretar

Si las evidencias internas y externas no corroboran la visión unitaria y global de la conquista de la tierra en el Libro de Josué, se hace necesario buscar una o más claves de lectura para este conjunto literario, tratando de darle otra interpretación. Claro está que estas claves deberán despuntar del propio libro. El propio texto debe dar la óptica en la cual quiere ser leído.

Esto no quiere decir que las intrincadas hipótesis acerca de la toma de la tierra y la formación de Israel, o los frutos de la investigación literaria y teológica, sean aquí dejados de lado. Funcionan como presupuesto. Y, en este espacio, no se puede hacer más que remitir a la bibliografía (18).

Propongo buscar las claves de lectura para el Libro de Josué en tres textos: los capítulos 2, 12 y 24. Excluyendo el capítulo 1 como trabajo deuteronomístico, el libro se habrá iniciado originalmente en el capítulo 2. De ahí su importancia. Junto a su significado en cuanto documento histórico-teológico, el capítulo 24 representa el final del libro. El capítulo 12 recibe su significado por el modo como tematiza la lucha ocurrida.

---

18. Un buen resumen de las hipótesis sobre la toma de la tierra y la formación de Israel, puede ser obtenido en Gottwald, N., *op. cit.*, 1986, págs. 201-229; Gottwald, N., *op. cit.*, 1988, págs. 251-265. Muy rápido, Pixley, J., *op. cit.*, 1990, págs. 13-21. Bastante sobrio, Donner, H., *op. cit.*, 1984, págs. 123-127. Con muchos datos e informaciones, Schwantes, M. *História de Israel. Local e Origens.* São Leopoldo, 1984. Para un interesante abordaje de los textos de Josué, véase Schwantes, M. *Teologia do Antigo Testamento.* São Leopoldo, 1982 (mimeo), págs. 78-85.

4. 1. Jos. 2: en el inicio de la historia está una prostituta

La narración de Jos. 2 es, de hecho, sorprendente. El inicio y el fin de este relato —vv. 1 s y 22-24— proponen como objetivo el "espiar la tierra". Y para eso, dos hombres son enviados por Josué (v. 1). Al retornar, enumeran todo lo que encontraron (v. 23). Sin embargo, el lector no es informado sobre los resultados de este espionaje. ¿Qué vieron los hombres? ¿Qué dice la narración sobre posibles blancos estratégicos, puntos vulnerables o capacidad de defensa de la ciudad de Jericó? Absolutamente nada.

Todo el peso de la narración está centrado en algo bien diferente. No interesan el espionaje y sus resultados. Lo importante es la estratagema de Rajab para proteger a los espías (vv. 3-7), su confesión de Yahvéh (vv. 9-11), y el juramento que obtiene de sus protegidos de que su vida será respetada, juntamente con la de los suyos (vv. 12-14). ¿Cuál es la importancia de esta mujer, quien consta inclusive en la genealogía de Jesús en el Evangelio de Mateo (Mt. 1, 5)?

No hay duda de que la historia de Rajab presupone una lucha armada real, así como la toma de la ciudad a través de una estratagema, y no mediante un milagroso desmoronamiento de sus muros (19). La ligazón peligrosa de los espías con Rajab parece tener como motivo único el hecho de que los espías previeran tal lucha armada. Es para eso que requieren descubrir *aliados* dentro de la ciudad. Los encontramos en la figura de Rajab. La motivación para que ella colabore se halla expresada, en el texto, en su confesión de fe, y se identifica con el terror ante una invasión israelita que asalte a los gobernantes de la tierra (vv. 9-11).

"Gobernantes" o "habitantes", es la cuestión que se plantea para la traducción del pasaje (v. 9). Me dejo convencer por la argumentación de Gottwald (20), y asumo la posibilidad de traducir el término *yosheb* por "gobernantes", "aquel que se sienta (en el trono)". Y en Jos. 2, 9 esta comprensión del término se vuelve muy probable, por la referencia secuencial a los dos reyes amorreos (v. 10).

Rajab está convencida de que los israelitas tienen condiciones para tomar la ciudad, y está dispuesta a ayudarlos, siempre que le garanticen seguridad para ella y su parentela.

No se trata simplemente de miedo, como se podría pensar. De hecho, mucho depende de la posición social de Rajab, en tanto prostituta. Quizá hasta dirigiese una hospedería, que los espías habrían buscado como alojamiento. Pero eso apenas explicaría el contacto por parte de los espías, no la acogida por parte de Rajab, ni el hecho de esconderlos, confundir a los perseguidores y auxiliar a los espías para que retornaran con seguridad.

---

19. Así, primero Soggin, J. A., *op. cit.*, 1972, pág. 38; cf. también Gottwald, N, *op. cit.*, 1986, pág. 561.
20. *Op. cit.*, 1986, págs. 520-538.

Esa disposición de Rajab a participar en una conspiración para derribar a la clase dominante de la ciudad se aclara a partir de su condición de prostituta. Ella pertenece a los grupos marginados por la ciudad, en su propio medio. Vive en la ciudad, pero allí es doblemente oprimida. Es mujer y prostituta. La ciudad la quiere y la condena. Utiliza sus servicios y la margina.

Gottwald (21) considera la posibilidad de que Rajab haya sido empujada a la prostitución a fin de sustentar a su familia, toda vez que la narración indica que ella mora en la "casa paterna", con la familia de su padre (vv. 12 s y 18). Por lo que parece, existió otrora tal forma de presión económica, que el propio Israel experimentó, aunque tal vez sólo más tarde, bajo la monarquía, como se puede ver en Lv. 19, 29: "No contaminarás a tu hija, haciéndola prostituirse".

Además, no es únicamente Rajab la que es conservada con vida en la destrucción de Jericó. Ella y su familia habitaron "en medio de Israel hasta el día de hoy" (cf. 6, 25).

Es probable, por lo tanto, que Rajab tuviese motivos de orden social para estar indignada con la clase dominante en Jericó, y también para arriesgarse a mejorar su suerte, tomando el partido del movimiento rebelde. Así se explica la conversión de Rajab a Israel y a su Dios. Ella cree que el modelo social presentado por este grupo emergente puede significar una mejoría en las condiciones de vida de sí misma y de su familia. La oportunidad de liberarse de la opresión experimentada en la ciudad, la coloca decididamente del lado del grupo de los espías.

Esto, no obstante, significa que *la toma de la tierra en verdad no representa la expulsión y la eliminación de todos los anteriores habitantes del territorio,* pero, sí, de una clase dominante. Los grupos marginales van siendo absorbidos por la nueva sociedad emergente e integrados en ella. Y esta hipótesis explica muy bien el hecho de que la narración de Rajab haya sido colocada al inicio de los relatos del Libro de Josué.

Hay aún una cuestión por considerar. La historia de Rajab podría ser tenida por un evento aislado. Sin embargo, una narración semejante se encuentra en Jc. 1, 22-26, en la cual un hombre de la ciudad de Luz (Betel) muestra a espías la entrada de la ciudad, lo que permite que esta sea tomada. El colaboracionista es dejado con vida por los israelitas.

Junto a este paralelo, todavía hay más. La narración sobre Rajab es claramente una leyenda. Tiene todas las características de ellas. Y una leyenda es una narración popular con un núcleo histórico, en la cual se condensan las experiencias de un pueblo. En este sentido, una leyenda es representativa de las innumerables experiencias del mismo género. Es una condensación, es decir, aglutina en una única narración diferentes experiencias análogas.

---

21. *Ibid.*, pág. 562.

A partir de lo anterior, pienso poder concluir que la leyenda de Rajab quiere ser el prototipo de innumerables experiencias semejantes, en las cuales grupos marginados del mundo cananeo fueron liberados por Yahvéh e incorporados a su pueblo. De ahí que el hecho de que esta narración abra el proceso de la toma de la tierra, adquiere proporciones querigmáticas. El proceso descrito en Josué no fue el genocidio practicado por un pueblo invasor sobre otro. Fue la liberación promovida por Yahvéh en pro de su pueblo, constituido por una amplia gama de personas y grupos oprimidos y marginados, tanto bajo Egipto cuanto bajo sus protectorados vasallos, las ciudades-estado cananeas. El pueblo de Yahvéh es, con eso, un pueblo nuevo, formado en una nueva sociedad en la cual conviven como hermanos liberados del yugo opresor, esclavos y prostitutas, campesinos empobrecidos y semi-nómadas en vías de desaparecer. Yahvéh los libera, Yahvéh les da el lugar que anteriormente no podían tener. El no es Dios apenas en el cielo, allá en la cima. Es Dios en la tierra, abajo. Aquí y ahora. Dios de un pueblo nuevo, un pueblo de hermanos, un pueblo de iguales.

4. 2. Jos. 24: en el final de la historia, un pacto entre grupos diferentes

Parece estar claro que también Jos. 24 sufrió una revisión literaria. No obstante, la influencia deuteronomista es pequeña. Después del capítulo 23, que en sí ya cerraba la redacción del Dtr. con el discurso de Josué, el capítulo 24 parece incluso dislocado. Tomo por cierto que el capítulo 23 está en dependencia del capítulo 24. Y hasta es posible que la redacción del 23 pretendiese substituir al capítulo 24, el cual no se podía retrabajar más, bajo pena de vaciarlo de su contexto original (22). Con certeza, el capítulo 24 es más antiguo.

Asumo como trabajo deuteronomístico los vv. 1, 11aB, 12b-13 y 24, además de los vv. 31 s (23), que ya no nos interesan más en nuestro abordaje. Por otra parte, Jos. 24, 29-33 tiene un paralelo evidente en Je. 2, 6-10.

El capítulo presenta una estructura compuesta de tres partes: a) una confesión de fe (vv. 2-11a+11b-12a); b) una toma de posición colectiva, provocada a la luz de aquella confesión (vv. 14-23+25); c) la ratificación de la decisión colectiva mediante un marco testimonial (vv. 26-28).

La cuestión concreta que se plantea es que personas o grupos, hasta ese momento adoradores de otros dioses, aquí identificados como

22. Así, entre otros, Soggin, N. A., *op. cit.*, 1972, pág. 218. Cf. también pág. 227.
23. Buttler, T. C., *op. cit.*, 1983, pág. xxi.

dioses paternos (24), son puestos delante de una decisión: perseverar en el culto de su país o pasar a la adoración exclusiva de Yahvéh. Es en función de esto que los vv. 2-12 retoman, en forma de un credo, los acontecimientos históricos del pasado. La asamblea es llevada a rememorar los hechos de Yahvéh. Ahora cabe decidir: o Yahvéh, o los dioses antiguos. La decisión unívoca por Yahvéh es corroborada por la firma de un pacto de adoración exclusiva a El. Una piedra de testimonio sella el acuerdo.

No hay como negar el sorprendente hecho, al final del Libro de Josué, de que las personas reunidas en esta asamblea no son adoradoras de Yahvéh. ¡Tienen otros dioses (vv. 2 y 14 s)!

Ahora bien, el inicio del libro, lo mismo que diversos pasajes a lo largo de éste, daban la impresión de que un único pueblo, adorador de un único Dios, en el caso explícitamente Yahvéh, se adentraban en el territorio palestinense y lo conquistaban. ¿Cómo entender, ahora, al final, esta notable contradicción?

Según el modelo de inmigración propuesto por Alt y Noth, los antepasados israelitas habrían sido todos semi-nómadas, adoradores de un tipo de divinidad caracterizado como "Dios Paterno". Para Noth (25), Jos. 24 representa el momento en que las tribus se habrían reunido en Siquem en una liga anfictiónica. La forma litúrgica del capítulo apuntaría hacia una celebración regular en Siquem, una especie de renovación constante del pacto de adoración exclusiva a Yahvéh, y de ayuda mutua por parte de las tribus.

Efectivamente, Jos. 24 apunta hacia una celebración. Y, sin duda, tiene la connotación de un pacto entre grupos distintos en torno de un único Dios. Central para la opción por este Dios son los eventos del Exodo y de la Dádiva de la Tierra. Es Yahvéh quien libera a los esclavos y les da la tierra. Y también está claro que la forma que el capítulo asume, apunta a una celebración repetida periódicamente.

No obstante, la tesis de Noth, cuando menos, precisa ser revista a la luz de la teoría de la revuelta social propuesta como modelo para la formación de Israel (26). Es evidente que también este último modelo necesita ser encarado como hipótesis. Y, sin embargo, a juzgar por él, tendríamos que preguntar: ¿Jos. 24 no revela la incorporación de grupos anteriormente no-yahvistas a una formación social que vino más tarde a constituir Israel? Y, en la suposición de que, tanto en la hipótesis de Noth cuanto en la de Gottwald, la formación del pueblo de Israel haya representado un largo proceso, ¿no sería de imaginar que más que una celebración repetitiva reuniendo los mismos grupos, Jos. 24 represente la constante adhesión de nuevos grupos a este Israel emergente, cuyo

24. Cf. Alt, A. "O Deus Paterno", en: Gerstenberger, E. (ed.). *Deus no Antigo Testamento.* São Paulo, 1981, págs. 31-66.
25. *Op. cit.,* 1966, págs. 91-100.
26. Cf. Gottwald, N., *op. cit.,* 1986.

catalizador es la fe en el Dios Yahvéh que libera esclavos y que da la tierra?

Es esta la hipótesis que propongo. Todos los grupos otrora marginados por el sistema cananeo, representados prototípicamente en Rajab (Jos. 2), que optasen por adherir a este Israel solidario e igualitario, tenían que pasar por un ceremonial, como el de Jos. 24, en el cual, después de ser notificados de los hechos salvíficos de Yahvéh en el pasado, eran puestos delante de la decisión: servirlo exclusivamente o no. La razón de esta exclusividad me parece radicar en el hecho de que la opción por el Dios de los esclavos, es inequívocamente la negación de los dioses que puedan legitimar el sistema cananeo.

En este caso tendríamos, entonces, en el inicio y en el final del Libro de Josué, una clara declaración de que su propuesta *no* es genocida. Su propuesta posibilita una novedad de vida, en un sistema social distinto, cuya exigencia fundamental es la adhesión al Dios que da y mantiene la libertad, en una tierra liberada a la cual todos tienen acceso. Rajab (cf. Jos. 2, 10 s), y todos los otros expoliados del sistema antiguo, tienen lugar bajo este Dios, en medio de un pueblo nuevo.

4. 3. Jos. 12: los derrotados son los reyes, no los pueblos

Una estadística de algunos términos del Libro de Josué, revela datos interesantes. Los términos "Canaán" y "cananeo" son utilizados en total 22 veces. En cambio, el término "rey", y sus derivados, son mucho más numerosos. Así, tenemos: "rey", 108 veces; "reino", 7 veces; "reinar", 3 veces: un total de 118 referencias. Además de eso, el término "ciudad" aparece, nada más y nada menos, que 153 veces.

Pienso que tal estadística, por sí misma, da cuenta ya de que la oposición presente en el Libro de Josué no se da en el plano de un pueblo contra otro. El problema del libro no son los cananeos: son los reyes y las ciudades. Esto, aun cuando tomemos formulaciones típicas como la de Jos. 24, 11ab —donde se habla de "amorreos, perezeos, cananeos, hititas, guirgaseos, jiveos y yebuseos"—, u otras que mencionan apenas uno o dos de estos grupos, "reyes" y "ciudades" serán todavía, de lejos, términos más numerosos en el conjunto.

A la par de esto, el propio deuteronomista afirma esta oposición en Jos. 12. En el viraje del libro, esto es, en el pasaje de las narraciones sobre la conquista a los inventarios territoriales de la distribución de la tierra, se plantea la cuestión fundamental. Para poder distribuir la tierra, fue necesario derrotar a los reyes que la controlaban.

El inventario de los reyes vencidos hace referencia tanto a la Cis como a la Transjordania. Desde Moisés hasta Josué, lo importante fue derrotar a los reyes. Sólo así la tierra puede ser liberada y distribuida libremente a los campesinos.

La lista no hace referencia a los pueblos. No son, pues, los campesinos controlados por las ciudades-estado el problema para el Israel emergente, ni en el mismo Libro de Josué. No: el problema está exactamente en el hecho de que los reyes controlaran el campo, sometieran el campo, tributaran el campo. Son pequeños faraones, semejantes a aquél que oprimió a los hebreos en Egipto. Además, son sustentados por el poder faraónico. Por eso, son oponentes de Yahvéh y de sus campesinos (cf. Jc. 5, 11).

Y aunque la lista no corresponda al momento histórico del Israel emergente, aunque muchas ciudades ahí indicadas solamente hayan sido conquistadas en los tiempos de la monarquía israelita, como vimos arriba, Jos. 12, obra del deuteronomista, afirma: no eliminamos a los pueblos; eliminamos a los reyes para que la tierra se liberase.

5. Concluyendo

Nuestro análisis ha tratado de refutar la hipótesis de que el Libro de Josué pretenda justificar una toma global y unitaria de la tierra por parte de un Israel que, viniendo de fuera de la Palestina, de una forma genocida eliminó la población cananea anterior, adueñándose, en nombre de Dios, de su territorio.

Verificamos que tal afirmación es claramente refutada por los relatos históricamente más fidedignos del Libro de los Jueces. Aparte de mostrarnos que aún hay que luchar mucho para alcanzar la libertad del territorio, Jc. 1, 21. 27-36 contradice frontalmente una pretendida conquista de la Palestina sugerida en el Libro de Josué.

Seguidamente, fuimos percibiendo que una lectura más atenta de Josué deja entrever un buen número de contradicciones que corroboran la visión más realista de Jc. El propio Libro de Josué sabe de ciudades y territorios no conquistados. Incluso textos deuteronomistas, interesados en sustentar ideológicamente la aspiración de un gran Estado territorial, no alcanzan a ocultar las contradicciones.

Percibimos ahí que los deuteronomistas revelan una clara intención de, en su primera edición de la OHD, apoyar el intento de Josías de restablecer el gran reino de David y Salomón. Pero ellos están más preocupados en defender intereses monárquicos y nacionalistas, que en hacer efectivamente justicia a la historia.

Por último, intentamos demostrar que el propio Libro de Josué presenta claves de lectura para una interpretación contraria a la de su pretendida conquista global y unitaria del territorio. Ahí está Rajab (Jos. 2), quien habla contra el genocidio y a favor de la integración de las poblaciones cananeas marginadas. Jos. 24 lo confirma, en la medida en que permite vislumbrar una celebración litúrgica de incorporación de nuevos grupos al Israel emergente. Hay espacio para todos los que adoren a Yahvéh, el Dios que libera esclavos y da la tierra.

Todo eso es confirmado por el inventario de los reyes vencidos por Moisés y por Josué (Jos. 12). No son los pueblos de Palestina, y sí los reyes, el motivo y el blanco de la ira divina. Unicamente con su derrota es posible liberar la tierra y devolverla a los que fueron secularmente masacrados por el sistema de las ciudades-estado.

En este sentido, el Libro de Josué se contrapone directamente a una celebración triunfalista de la conquista de Palestina y, por consiguiente, de América Latina. El Dios que libera no quiso, ni quiere, genocidio y esclavitud. Quiere vida plena y libertad para los que las desean ardientemente.

AGENTES Y MECANISMOS DE OPRESION Y EXPLOTACION EN AMOS

Haroldo Reimer

El artículo busca aclarar que los agentes de la opresión y explotación sufrida por los campesinos israelitas y denunciada por el profeta Amós, son, por un lado, personas estructuralmente ligadas al Estado tributario (el ejército, los sacerdotes de los templos oficiales, el rey y la corte citadina). En ese ámbito de las relaciones, los mecanismos son el trabajo forzado temporal y la recaudación de tributos en especie, y el ejército y los sacerdotes funcionan como agentes coercitivos. Por otro lado, la opresión y la explotación acontecen también en las relaciones sociales y económicas entre los israelitas de la misma clase/ categoría, sin la interferencia del Estado tributario. Mal-usando la institución de la jurisprudencia en la Puerta, algunos israelitas pobres se pueden enriquecer, convirtiéndose así en explotadores y opresores de gente de la misma categoría social.

Olvidar lleva a la exclusión,
recordar acelera la redención
(Inscripción en el Museo del Holocausto "Yad Vashem", en Jerusalén)

Introducción

En este año se discute mucho, por todo este vasto mundo de Dios, sobre la historia de esos "500 años" de sometimiento de las Américas al viejo mundo europeo. Por un lado, existe regocijo por los

"descubrimientos". Por otro lado, se discute sobre los dominados, los agentes y los mecanismos de tanta opresión y explotación.

Se evoca la práctica y la voz profética de las personas que intentaron resistir. Nuestros indios, los negros, los pobres, son recordados. Se presentan, en toda su crudeza, hechos, eventos y mecanismos de opresión y explotación. Se hace la memoria del pasado, se celebra, en fin, la esperanza por la liberación y libertad de los pueblos, hoy.

En lo que sigue, busco evocar el mensaje de un profeta de la Biblia que ha acompañado mucho los dolores y alimentado las esperanzas de nuestro sufrido pueblo en sus luchas de resistencia y por la liberación histórica. Se trata de Amós, profeta campesino que actuó en el Reino del Norte, en Israel, a mediados del octavo siglo a. C. En su tiempo, por su práctica y por sus palabras, hasta hoy transmitidas a nosotros, ese "hombre de Dios" denunció prácticas y situaciones de *injusticia* sufridas por un segmento del pueblo de Israel, defendiendo los derechos de los empobrecidos. Inspirado por Dios, anunció un *juicio* divino que pondría fin a esa situación e inauguraría una nueva situación, orientada por la *justicia*. El foco de atención estará volcado hacia los agentes y los mecanismos de la opresión y de la explotación. Antes, sin embargo, es bueno dejar claro quienes son las personas defendidas por Amós.

1. La identidad de los dominados por la opresión y la explotación

En la investigaciónbíblica hace tiempo que se alcanzó claridad sobre la identidad de las personas defendidas por los profetas en general, y por Amós en particular (1). *Los dominados son los israelitas empobrecidos*. Los términos usados en hebreo para designarlos, son diversos: *saddiq* (2, 6; 5, 12), '*ebjion* (2, 6; 4, 1; 5, 12; 8, 4. 6), *dal* (2, 7; 4, 1; 5, 11; 8, 6), '*ani* (8, 4). Existe todavía una serie de figuras del lenguaje, y especialmente de expresiones participiales, que apuntan a los procesos de opresión social o de explotación económica sufridos. Las personas así designadas, o aludidas, no en su totalidad, pero sí por lo regular, campesinos libres, israelitas que, aunque poseyendo una parcela de tierra, y pudiendo por ello tomar parte activa en la jurisprudencia que se desarrollaba en las puertas de las ciudades y en las acciones cultuales realizadas en los santuarios, se hallaban en un proceso de empobrecimiento que pudiera llevarlos a la condición de esclavitud temporal, perdiendo así, a la vez, sus derechos. Pero, ¿qué llevó a esta situación?

1. Ver M. Schwantes, *Das Rehct der Armen* (Serie: Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, vol. 4). Frankfurt, 1977; Idem., *Amós. Meditações e estudos*. Petrópolis/São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1987, págs. 53 ss. Ver también el artículo de J. Comblin, "Os pobres como sujeito da história", en: *RIBLA* 3 (1989), págs. 36-48.

2. Agentes y mecanismos de la opresión y la explotación

¿Qué *factores, agentes y mecanismos* provocaron esa situación? ¿Las prácticas denunciadas por Amós ocurren en la esfera pública, y sus agentes están ligados a la administración estatal, o en la esfera de las relaciones privadas? Sobre esto existe una amplia discusión en la investigación. Pasando revista a la literatura sobre el asunto, se pueden percibir dos tendencias que, en ocasiones, parecen excluirse mutuamente.

1) Por un lado, gran parte de la exégesis tradicional europea —y sus difusores por el mundo— defiende la tesis de que las injusticias denunciadas por Amós deben, en su casi absoluta mayoría, ser ubicadas en las relaciones particulares entre los israelitas, en las aldeas y en las ciudades. Por consiguiente, los agentes serían, primordialmente, israelitas particulares. En este importante segmento de la investigación casi no se da atención al Estado y a las prácticas expoliativas de sus instituciones. La explicación de esto parece residir en el hecho de que los referidos exégetas presuponen y experimentan un Estado de derecho, de cuño social-demócrata, con un cierto equilibrio entre los diversos segmentos de la sociedad.

2) Motivados por la experiencia de la constante interferencia expoliativa del Estado en las relaciones de la sociedad civil, y orientados por el modelo teórico del "modo de producción tributario" (2), exégetas latinoamericanos pasaron, en razón del momento histórico, a enfatizar la importancia del Estado y sus agentes en las denuncias de los profetas bíblicos. Se percibe aquí una tendencia a relacionar la mayoría de las denuncias proféticas con agentes e instituciones del Estado (3).

Mi propia tesis, que defendí en un amplio trabajo acerca del mensaje del profeta Amós (4), y que pretendo esbozar a continuación, es la siguiente: *las críticas del profeta Amós se refieren tanto al ámbito de las relaciones públicas con el Estado, cuanto a la esfera de las relaciones sociales y económicas entre israelitas en tanto particulares*. No se debe hacer una disociación entre las dos áreas. Tanto el Estado tributario, y sus instituciones expoliativas, cuanto las prácticas del pueblo simple de sacar provecho, del querer-tener-más, están en la mira del análisis y la crítica del profeta. Es importante prestar atención a este segundo aspecto, pues, en términos sistemáticos, él trata de la co-participación, y de esta

---

2. Sobre esto, véase: F. Houtart, *Religião e modos de produção pré-capitalistas* (Coleção Pesquisa e Projeto 1). São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.
3. Véase: M. Schwantes, *Amós..., op. cit.*, especialmente págs. 35 ss.
4. Véase mi tesis de doctorado: *Ein "totales Ende"? Studien zum Inhalt der Anklagen und zur sozialen Identität der vom Unheil Bedrohten in der radikalen Prophetie des Amos anhand der "frühesten Kompositionen" im Amosbuch.* Bielefeld, 1990, 354 págs. Una versión revisada y reducida se encuentra en prensa bajo el título: *Gericht und Gerechtigkeit. Studien zur Botschaft des Amos* (Serie: "Stuttgarter Bibelstudien"). Stuttgart, 1992.

forma también de la co-culpa o culpa propia de cada persona, incluso de los pobres, en las relaciones del sistema social mayor.

2. 1. El Estado tributario, sus instituciones y sus agentes

El Estado es una instancia abstracta, cuya concreticidad solamente puede ser percibida a través de sus instituciones, y por las personas y grupos sociales estructural o personalmente ligados a él. La forma de Estado existente en el Israel de los tiempos bíblicos toma primordialmente la forma de Estado tributario, esto es, por medio de tributaciones en especie o bajo la forma del trabajo forzado temporal, entendidos como recompensa por el servicio de protección ofrecido, éste se limita a usurpar una parte de la producción agraria, sin interferir directamente en las relaciones de producción en el plano local. El ejército funciona como instancia coercitiva, y la religión en los santuarios estatales tiende a legitimar religiosamente los tributos, los cuales se vuelven abusivos. Las críticas de Amós al Estado tributario en Israel enfocan, en lo concreto, los tres ámbitos de esa institución: el ejército, el culto en los santuarios estatales y la *dolce vita* en la corte citadina en Samaria.

2. 1. 1. La crítica al ejército

La *crítica al ejército* abre el libro de Amós. La denuncia en cada estrofa original en el así llamado "ciclo de los pueblos" (1, 3-2, 16), enfatiza algún desmán o atrocidad del ejército de un pueblo vecino o del propio: poblaciones aldeanas son torturadas (1, 3b) o deportadas (1, 6b); se desgarra el vientre de mujeres embarazadas (1, 13b); tumbas familiares son violentadas (2, 1). Todo eso para garantizar la supremacía y los intereses del Estado en áreas estratégicas. El conjunto de los anuncios proféticos contra esa instancia no deja duda: el ejército sufrirá un fin postrero. En cada una de las estrofas del ciclo se anuncia la ruina del ejército mediante una acción de Dios (1, 5aa. bb. 8b. 14b; 2, 2b). En 3, 11b se anuncia que las fuerzas de defensa de Samaría serán diezmadas. En 5, 2-3 se pronostica que si la ciudad capital envía tropas para una campaña, solamente la décima parte retornará. En 6, 13 s se dice que el ejército de Jeroboam II será "humillado", desde la frontera norte hasta la frontera sur, y, dentro de un pensamiento de acción y consecuencia, está implícito que aquellos —el ejército— que antes oprimían, sujetando a otros a trabajos forzados, sufrirán ahora el mismo destino. El desastre es evidente para esos agentes del Estado tributario. Cuando aquí se habla de ejército se debe pensar no en milicias populares, sino en guarniciones de hombres entrenados y equipados para la lucha, permanentemente al servicio del gobernante para defender sus intereses. Individualmente,

pueden provenir de familias campesinas o de grupos periféricos, pero, una vez incorporados, su sustento es provisto por los tributos en especie recaudados por el Estado (5). Así pues, tal ejército profesional está personal y estructuralmente vinculado al Estado.

2. 1. 2. La crítica a la religión oficial

La *crítica al culto* y a la religión oficial producida, fomentada y practicada en los santuarios estatales, tales como Betel y Guilgal (4, 4 s), constituye un segundo eje de las críticas de Amós en el área pública. El surgimiento de estos centros cúlticos está ligado a alguna revelación del Dios Yahvéh, y esas áreas sagradas permanecerán muy ligadas a la religiosidad del pueblo. Desde la división del reino salomónico y el respectivo surgimiento de un reino independiente en el norte de Israel bajo Jeroboam I, estos santuarios (Dã, Betel, y quizás también Guilgal) fueron atraídos al Estado (ver 1 R. 12, 28 ss). Primeramente fue cultivada en ellos la tradición del éxodo, y el propio nuevo Estado fue puesto bajo el signo de la liberación. En la época de Amós, no obstante, estos santuarios servían como correa de transmisión de los intereses tributarios del Estado (cf. 7, 13:"este es un santuario del rey, un templo del reino"). Los sacerdotes oficiales hacían parte del cuadro de funcionarios de la corte, estando, pues, personal y estructuralmente ligados a ella. Por eso están incluidos también en la lista de aquellos que sufrirán el juicio de Dios, siendo deportados (cf. 5, 27) o muertos por la espada (cf. 7, 9; 9, 1-4) (6).

La contribución específica del grupo del templo era la producción religiosa, en especial de una "teología de la aceptación de las ofrendas y de los sacrificios". Ellos incentivaban —o tal vez hasta forzaban— al pueblo a traer sus ofrendas al templo, afirmando su cumplimiento para estar-bien con Dios. ¡Id a Betel a rebelaros, multiplicad en Guilgal vuestras rebeldías..." (4, 4): de esta forma Amós imita irónicamente el habla de un sacerdote y condena todo como *pésha*, esto es, como pecado contra las personas y sus bienes.

En Amós 4, 4 s, y en especial en 5, 21-23 (7), se hallan enumeradas varias prácticas cultuales instituidas por los sacerdotes y que

---

5. En las excavaciones en Tel Arad en Israel, fueron encontrados varios pedazos de cerámica con inscripciones que hablan de la remesa de mantenimiento, por parte del Estado, para el sustento de las tropas en aquella fortaleza. Véase: Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*. Jerusalén, 1981.

6. Todo el trozo de Am. 5, 18-27 tematiza la situación y las prácticas del personal (profetas y sacerdotes) ligado a los santuarios estatales. El anuncio de deportacion en 5, 27 se dirige a este grupo. También en Am. 9, 1-4 se tematiza acerca de los sacerdotes. Sobre esto, véase mi disertación, *op. cit.*, págs. 171-186. 271-281.

7. En Am. 5, 21-23 tenemos, formalmente, un habla de Dios (cf. "*yo* odio", "*yo* detesto", etc.), dirigida a los sacerdotes (cf. "*vuestras* fiestas", "*vuestras* ofrendas", "*sus* himnos" (5, 21 ss), esto es, a las prácticas estipuladas y fomentadas por ellos.

debían ser atendidas por el pueblo. Un ejemplo claro de esto es la institución de un *diezmo* cúltico. En la investigación exegética más antigua se afirmaba que un diezmo cúltico existía ya en la época pre-estatal (8). A partir de sus investigaciones sobre la historia social de Israel, sin embargo, Frank Crusemann mostró que el diezmo cúltico es una institución que como tal surgió recién a mediados de la época del reinado (9). El sustenta esa tesis con la observación de que en los textos legales más antiguos del Antiguo Testamento no se menciona un diezmo. En el "decálogo cúltico" (Ex. 34), que es un producto del siglo IX a. C., se menciona únicamente la entrega de lo mejor de las primicias de la producción agrícola. Algo semejante se observa también en las respectivas partes del "código de la alianza" (Ex. 22, 20-23, 19), cuya composición definitiva debe haber acontecido en el siglo VIII a. C. (10). En Gn. 28, 22 ss, un texto que revela una proximidad de lenguaje y de la época con Am. 4, 4 s, se brinda la fundamentación religiosa para la entrega de un diezmo al santuario estatal de Betel (11). El diezmo cúltico, pues, debe haber sido instituido poco antes de la época de Amós, viniendo a sustituir la antigua entrega de las muestras de lo mejor de la cosecha.

El diezmo, lo mismo que otras entregas estimuladas por los sacerdotes, eran entregados al templo, pero, en última instancia, entraban en los almacenes del Estado. El culto oficial y la ideología/teología sacerdotal de los sacrificios y ofrendas eran, por lo tanto, mecanismos que auxiliaban la explotación y la sobretasación de los campesinos, contribuyendo a su empobrecimiento. Por eso, esa instancia de la vida pública entra en el fuego cruzado de la crítica profética.

2. 1. 3. La crítica a la corte

En las *críticas a la* vida fastuosa en la *corte de Samaría,* aparecen las formulaciones más flagrantes y marcantes de la crítica social de Amós (cf. 2, 8; 3, 9 s; 4, 1 ss; 6, 1-7). El conjunto y la secuencia de esas críticas permiten reconstruir los medios y los mecanismos sociales que posibilitan

---

8. Véase, por ejemplo, O Eissfeldt. *Erstlinge und Zehnte im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus* (Serie: Beiträge zur Wissenschaft des Alten Testaments, vol. 22). Berlim, 1917, págs. 70 ss.
9. F Crüsemann, "Der Zehnte in der israelitischen Königszeit", en: *Wort und Dienst* (Bielefeld) 18 (1985), págs. 21-47; Idem., "Religiöse Abgaben und ihre Kritik im Alten Testament", en: W. Lienemann (ed.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zur Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Okonomie.* Munique, 1989, págs. 845-524.
10. Véase la obra de Y. Osumi, *Die redaktionsgeschichte des Bundesbuches. Exodus 20, 22b-23, 33* (Serie: Orbis Biblicus et Orientalis, vol. 105). Freiburg/Göttingen, 1991.
11. La referencia a un diezmo en Gn. 14, 10, remite, por el lenguaje y el contenido, a la época posexílica. Ver al respecto F. Crüsemann, *Zehnte..., op. cit.,* págs. 38 s; Idem., *Religiöse..., op. cit.,* 500 f.

la explotación y, como consecuencia, la concentración de bienes y riquezas en la ciudad-corte. En Am. 2, 8b se denuncia lacónicamente: "y vino de tributos ellos *beben*". En las críticas a las "vacas de Basã", esto es, al grupo de las mujeres-damas de la corte (Am. 4, 1-3), se citan palabras que éstas dirigen al (su) señor ('*adon*) de la corte: "Manda traer para dentro, a fin de que podamos *beber*" (4, 1bb).

En Am. 6, 1-7 se describe más largamente la *dolce vita,* y también el destino del personal de la corte. Aparte de constatar que esa gente se puede dar el lujo de tener un mobiliario refinado de patrón internacional (cf. "camas de marfil": 3, 12; 6, 4), de poder consumir las carnes más tiernas (6, 4b), Amós denuncia que en la corte se *bebe* vino en grandes cantidades (6, 6a). La crítica percibe y expresa lo que está por detrás de lo flagrante y chocante. La corte, pues, concentrada en la ciudad capital, con su consumo exagerado, sus gustos exuberantes y sus necesidades del artesanado citadino, es uno de los factores más importantes de la opresión y la explotación del campesinado por medio de la tributación en especie. Los agentes son el rey y sus mujeres-damas, sus funcionarios y las familias de éstos.

El respectivo grupo gobernante ciertamente tiene, como difícilmente podría ser de otra forma en una sociedad agraria, su origen entre el campesinado. Sólo que una vez instalado en el poder, como bien lo muestran las historias de las revoluciones en el Reino del Norte, todos se cuelgan en el clavo del poder, hasta que este caiga de la pared (cf. Is. 22, 23 ss). Los mecanismos para garantizar la *dolce vita* y eternizar la explotación y la opresión de los campesinos, son la tributación en especie, el trabajo forzado temporal, la coacción religiosa y la coerción por las armas. Mas, "¡ay de los que se sienten seguros en Samaría..." (6, 1), porque Yahvéh pondrá fin a todo eso. Terminará la *dolce vita* de los "buena vida" (6, 7). La ciudad, como aglutinadora de la explotación y del consumo, con sus muros, sus castillos, será devastada y destruida (3, 11; 4, 2 s; 6, 7-11).

Los dichos contra estos tres puntales del Estado, que fomentan el empobrecimiento del pueblo campesino (12), constituyen, básicamente, las críticas de Amós a las relaciones en las esferas de la vida público-estatal.

¿Y las críticas a la perversión del derecho? ¿No hacen parte de las relaciones en la esfera de la vida público-estatal? La jurisprudencia, ¿no es de la competencia del Estado tributario?

---

12. Cf. las precisas formulaciones de M. Schwantes, *Amós..., op. cit.,* págs. 35 ss. Ver al respecto el artículo de J. P. T. Zabatiero, "O Estado e o empobrecimento do povo. Reflexões a partir dos profetas do VIII século a. C.", en: *Estudos Bíblicos* 21 (1989), págs. 23-32.

2. 2. La crítica a la perversión del derecho en las relaciones económicas

Las críticas en este ámbito se reducen fundamentalmente a las expresiones en 2, 6b; 5, 10-12 y 8, 4-6. Vamos a ver esas críticas por partes, para y después, en una visión de conjunto, intentar percibir su interrelación.

En *Am. 2, 6* tenemos una indicación abreviada (13) de la temática:

> Porque *venden* al justo por (causa de) dinero,
> y al pobre por un par de sandalias.

¿De qué trata la denuncia? ¿Qué relaciones sociales están detrás de ella? En la investigación es común la opinión de que se trata del pasaje de personas a la esclavitud temporal. Las personas-víctimas son "el justo" y "el pobre" que, como ya vimos, son campesinos israelitas en proceso de empobrecimiento, si bien todavía tienen un pedazo de tierra y el derecho de participar en la jurisprudencia en la Puerta. Debido a la connotación jurídica del término "justo", varios autores quieren interpretar la denuncia como soborno a un juez, el cual, por dinero o por ofrendas de poco valor como un par sandalias, determina que la víctima del proceso sea "vendida", pasando a ser persona esclava (14). Una variante de esto es la interpretación de que las víctimas del proceso sean vendidas por los valores indicados; algunos hasta piensan en la venta al exterior (15).

El verbo hebreo *makar,* no obstante, no significa un acto de vender propiamente dicho, aunque sí una transferencia temporal de los derechos de posesión (16). Así, por ejemplo, si alguien robó o debe algo a otro, y no teniendo con que pagar, el acreedor asume al deudor como su siervo. La denuncia debe, por consiguiente, ser traducida así: porque por

---

13. A mi modo de ver, las denuncias en la "estrofa contra Israel" (2, 6b-8) funcionan como "titulares", los cuales son desarrollados en el curso de la parte I del libro de Amós, esto es, Am. 1-6, que originalmente constituyó un libro independiente. Unicamente 8, 4-6, que está indisolublemente relacionado con Am. 2, 6b, extrapola los límites de la parte I, pero tampoco se encuadra perfectamente en la parte II (Am. 7-9).

14. Ver, por ejemplo, E. Sellin, *Das Zwolfprophetenbuch. Erste Halfte: Hosea-Micha* (Serie: Komentar zum Alten Testament, vol. 12/2). Leipzig, 1929, págs. 206 ss; T. H. Robinson, *Die zwolf kleinen Propheten* (Serie: Handbuch zum Alten Testament, vol. 14/2). Tubingen, 1954, págs. 78 s; R. Gordis, *Studies in the Book of Amos* (Serie: American Academy for Jewish Research, vol. 46-47), 1979-80, págs. 213-215.

15. Cf. B. Lang, *The Social Organisation of Pesant Poverty in Biclical Israel* (Serie: Journal for the Study of the Old Testament, vol. 24), 1982, págs. 47-63; Idem., "Sklaven und Unfreie im Buch Amos (ii6; viii 6)", en: *Vetus Testamentum* 31 (1981), págs. 485 ss.

16. Ver E. Lipinski, "Art. makar", en: *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament*, vol. IV, 1983, págs. 869-875; Idem. "Sale, Transfer and Delivery in Ancient Semitic Terminology", en: *Schriften zur Gerchichte und Kultur des Alten Orients* 15 (1982), págs. 173-185, especialmente 173-178.

causa de dinero pasan a tener derechos sobre el justo, y sobre el pobre por causa de un par de sandalias". Aquí no se trata propiamente de un proceso judicial, sino de relaciones económicas entre israelitas particulares. Esto es reforzado por la preposición *be* y por la expresión *ba 'abur* hebreas, que antes de ser indicadoras de precio, indican la motivación de la acción: "por causa de". La expresión hebrea *kaesaef,* de acuerdo con testimonios del Antiguo Oriente, puede asumir el significado de "deuda (en dinero o bienes naturales)". La expresión "par de sandalias" es usada en sentido metafórico para indicar una transacción de posesión de tierra. Conforme con Rut 4, 7 y Sal. 60, 10, la persona que tiene o asume una deuda con otro, le entrega sus sandalias para simbolizar que le está entregando el derecho sobre su porción de tierra. La situación típica detrás de la denuncia, es la siguiente: un campesino empobrecido asume un préstamo con otro israelita y, en esa ocasión, le entrega sus sandalias como acto simbólico por la hipoteca de su porción de tierra. No pudiendo pagar su deuda, cualquiera que sea el motivo, el deudor pasa a depender del acreedor, convirtiéndose en su siervo. A partir de ese momento, el acreedor pasa a tener derecho sobre la persona y sobre su porción de tierra.

La misma denuncia reaparece, con pequeñas variantes, en el contexto de *Am. 8, 4-6.* El texto todo se dirige contra personas cuyas intenciones y prácticas, volcadas contra los empobrecidos, son indicadas en forma de una cita verbal:

> Escuchad esto los que pisoteáis al pobre
> y queréis suprimir a los humildes de la tierra, diciendo:
> "¿Cuándo pasará el novilunio para poder vender el grano,
> y el sábado para dar salida al trigo,
> achicando la medida y aumentando el peso
> falsificando balanzas de fraude,
> comprando por dinero a los débiles
> y al pobre por un par de sandalias,
> para vender hasta las ahechaduras del grano".

La crítica no se dirige aquí contra los "fraudes en el comercio en general", ni los criticados son "comerciantes" en el verdadero sentido del término, como piensan algunos autores (17). Se presupone la situación de que algunos campesinos que tienen cereal almacenado, se disponen a ofrecerlo como préstamo a quien lo necesite.

El tono crítico e irónico de Amós se percibe en el hecho de que él señala los medios fraudulentos con que esas personas actúan: ellos disminuyen la medida cuando entregan el trigo, y aumentan el peso

17. Así, por ejemplo, H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos* (Serie: Biblischer Kommentar zum Alten Testament, vol. XIV/2). Neukirchen, 1969, págs. 375 s.

cuando reciben el préstamo de vuelta. Todo esto con el objetivo de "comprar" a los empobrecidos. El verbo hebreo *qanah* empleado aquí tiene, en general, el sentido restringido de comprar —en el sentido de una transacción comercial—, pero puede muchas veces —del mismo modo que *makar* en 2, 6— designar simplemente una transferencia de posesión (18). Así pues, el campesino en mejores condiciones, que presta cereal a otro campesino necesitado, y en eso obra con medios fraudulentos de manera de dificultar la devolución del préstamo por el pobre, fácilmente habrá "comprado" al campesino empobrecido, esto es, lo tendrá a él y a su pedazo de tierra en su poder. Pero, ¿qué tiene eso que ver con la jurisprudencia en la Puerta?

La relación entre esas transacciones económicas y la justicia en la Puerta, es expuesta en *Am. 5, 10-12*. Veamos el texto:

v. 10a	...detestan al censor en la Puerta
v. 10b	y aborrecen al que habla con sinceridad!
v. 11aa1	Pues bien, ya que vosotros pisoteáis al débil,
v. 11aa2	y cobráis de él tributo de grano,
v. 11ab1	casas de sillares construisteis,
v. 11ab2	pero no las habitaréis;
v. 11ba	viñas selectas plantasteis,
v. 11bb	pero no beberéis su vino.
(...)	
v. 12ba	oh opresores del justo, que exigis una ofrenda de apaciguación
v. 12bb	y atropelláis a los pobres en la Puerta!

Este texto presenta una serie de problemas. Aparte de que la traducción de ciertos términos hebreos es difícil, la relación de los vv. 10 y 12 con el 11, es discutible. Algunos piensan que en los vv. 10 y 12 estaría tematizada la perversión de la justicia en la Puerta, en tanto que el v. 11 estaría tematizando la recolección de los tributos, los cuales tienen la concentración económica como consecuencia. Entre los que piensan así, se perciben dos tendencias en lo que se refiere al tipo de tributos al que aludiría el v. 11:

1. Unos piensan que se trataría de tributos a ser entregados al Estado, y que las personas denunciadas, los agentes, serían personas al servicio del gobierno que, por corrupción, se enriquecen, tomando para sí una parte de las entregas hechas por los

18. Al respecto, véase: R. Kessler, "Die angeblichen Kornhandler von Amos VIII 4-7", en: *Vetus Testamentum* 29, págs. 13-22, especialmente 19, que apunta a Ex. 15, 16; Sal. 74, 2; Pr. 4, 5; Gn. 47, 19; Jr. 32, 7-9. 25.

campesinos-víctimas (19). Esa tesis se basa en una equivalencia del término acádico *šabašu* con los términos hebreos *bošaskaem* y *mašeat* (v. 11), lo que, con todo, es problemático, porque la traducción del primero es difícil, y el segundo muchas veces designa presentes o entregas voluntarias (20).

2. Otros piensan que las entregas referidas se realizan en el contexto de transacciones particulares entre israelitas. Los pobres del v. 11 estarían ya en poder de campesinos acreedores, y éstos se enriquecerían con las entregas y el trabajo que aquellos producen como arrendatarios de sus tierras (21). A partir del texto, sin embargo, no es posible hablar de arrendatario, toda vez que el término hebreo *dal* (pobre, débil), designa un campesino que aún no posee un pedazo de tierra.

Con relación a *Am. 5, 10-12*, mi propia tesis es la siguiente: como el esquema presentado del texto quiere evidenciar, los *vv. 10-12 forman una unidad* de sentido. El v. 11 puede, retóricamente, haber surgido independientemente, pero ahora, en el conjunto, está en una relación íntima con los vv. 10 y 12. La totalidad *tematiza entregas que están en íntima relación con decisiones tomadas en la jurisprudencia de la Puerta.*

El foro de la jurisprudencia pública en el antiguo Israel era la Puerta de las ciudades. Allí se reunían los jefes de familia, poseedores de un pedazo de tierra, para firmar los negocios públicos. Quien tenía una cuestión contra otra persona, la presentaba al grupo reunido, siendo necesario también traer dos personas que pudiesen testimoniar, o, inversamente, quien era acusado tenía que buscar dos personas que pudiesen testimoniar en su favor. Tales personas podían, por ejemplo, ser designadas de *mokiah* ("aquél que puede atestiguar lo que es derecho") o de *dober tamim* ("aquel que habla lo que es correcto"), como en el v. 10. La situación típica presentada por Amós es la de que los testigos son odiados y/o detestados. La disputa se da entre las personas y/o grupos en litigio. Al grupo reunido le cabe juzgar la cuestión, y una persona del grupo comunica la decisión tomada (sentencia). Aquella persona o grupo que perdió la cuestión debe indemnizar a la otra.

Lo que Amós presenta aquí es que algunos israelitas, probablemente aquellos mejor situados, aunque también podría tratarse de pobres, hostilizan a propósito a otro campesino —un *saddiq* (justo, v. 12) o un *dal* (débil)—, planteando una cuestión contra él. Tal cuestión puede

---

19. Cf. J. A. Dearman, *Property Rights in Eight-Century Prophets. The Conflict and its Background* (Serie: Seminar Biblical Literature-Dissertation Serie, vol. 106). Atlanta, 1988, págs. 28-31.

20. Cf. Gn. 43, 34; 2 Sm.11, 8; Est. 2, 18.

21. Así, por ejemplo, H. W. Wolff, *op. cit.*, 290 ss; M. Fendler, "Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschfts und sozialgeschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte", en: *Evangelische Theologie* 33 (1973), págs. 37 s.

ser, por ejemplo, una acusación falsa. Si nadie atestigua en favor del campesino-víctima, o no tiene él cómo probar su inocencia, quedará obligado a pagar una indemnización, un tributo en cereal (*maseat bar*, v. 11), o un *koppaer* ("tributo de apaciguación", generalmente en cereal) (22). Ese procedimiento con fines dolosos, viene expresado dos veces en el texto. Una vez en el v. 11aa: "Pues bien, ya que vosotros pisoteáis al débil y cobráis de él tributo de grano...", y otra vez, de forma poética, en el v. 12ba: "crear una causa contra el justo, es tomar *una* ofrenda de apaciguación". Actuando dolosamente, algunas personas del pueblo consiguen pervertir la justicia en la Puerta, y hacer de ella un mecanismo para el enriquecimiento propio, pudiendo de esta manera construir casas lujosas de piedras cortadas (sillares) y mandar plantar viñas espléndidas. La pregunta que se plantea es si los tributos de apaciguación eran tan voluminosos como para poderse enriquecer con ellos. ¿O es que el hecho se repetía muchas veces?

Es verdad que el texto afirma que algunos israelitas obran dolosamente en la jurisprudencia en la Puerta, creando causas contra personas justas, extorsionándolas para obtener de ellas tributos de apaciguación, con lo que consiguen enriquecerse. No obstante, el análisis de Am. 5, 10-12 es más profundo, y junto con otros pasajes, es posible establecer un marco mayor de relaciones. En la jurisprudencia en la Puerta es dado apenas un primer paso en un sistema de injusticias que, con una dinámica propia, lleva a una diferenciación social cada vez mayor.

En efecto, al lograr extorsionar, extraer de otro un tributo de cereal, el israelita-agente tendrá una cantidad mayor de cereal, que podrá fácilmente prestar a quien necesite de él. Si con ocasión del préstamo, y también en la devolución (segundo paso), actúa dolosamente adulterando pesos y medidas, como es descrito en Am. 8, 4 ss, el campesino necesitado difícilmente conseguirá pagar el préstamo, pasando su familia, él mismo y, finalmente, su pedazo de tierra, a poder del acreedor. Volviéndose siervo temporal (*'aebaed*) de otro campesino, el pobre-víctima entrega al acreedor también el derecho de posesión de su tierra (tercer paso). De esta forma, teniendo bajo su poder más fuerzas productivas (siervos temporales), y una mayor base de producción (más tierras), el campesino-acreedor-agente podrá fácilmente mandar construir una casa lujosa y plantar viñas espléndidas en las cuales los campesinos-pobres, vencidos

22. Muchos autores piensan que la denuncia se estaría refiriendo a la corrupción de los jueces y afirman que el término hebreo *koppaer* significa "soborno", lo que también se deduce de algunos pasajes donde el término es empleado paralelamente al término *sohad* (soborno) (cf. Pr. 6, 35; Sir. 46, 19. B. Janowski, *Suhne als Heilsgeschehen. Studien zur Suhnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzef KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (Serie: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, vol. 55). Neukirchen, 1982, especialmente 153 ss, mostró que el término *koppaer* designa una ofrenda en bienes naturales o en dinero, para pagar algún error cometido o indemnizar algún daño provocado.

por las relaciones económicas, servirán de "trabajadores" (*ikkarim,* Am. 5, 16) y/o "viñateros" (*coremim,* Am. 5, 17). De este modo se completa la red de injusticia social y económica.

La opresión social y la explotación económica pueden, por lo tanto, tener su origen también entre personas de una misma clase social, en este caso los campesinos, sin interferencia del Estado tributario y sus instituciones. En la totalidad del mensaje de Amós aparece muy fuertemente el juicio divino contra aquellos que practican la opresión y la explotación sobre otros. También a los israelitas que se enriquecen dolosamente, mal-usando para ello la jurisprudencia de la Puerta, Amós les anuncia un fin inminente (cf. 5, 16 s). De todas las instituciones criticadas, sin embargo, Amós continúa considerando a la jurisprudencia en la Puerta como la única posibilidad para salvaguardar la justicia. Por eso, en 5, 15, hace un llamado vehemente: *Aborreced el mal, amad el bien, implantad el juicio en la Puerta.* Sólo así será posible escapar del juicio destructor de Dios. Ese llamado positivo funciona, simultáneamente, como una voz de alerta para cualquier israelita, aunque sea un pobre, que quiera intentar su enriquecimiento mal-usando una institución que debe proveer justicia. Solamente por la búsqueda y la práctica de la justicia es posible superar y escapar del juicio de Dios.

Esas palabras y ese mensaje de Amós nos pueden ayudar, hoy, a no olvidar lo que fueron estos "500 años". Recordar lo que fue, celebrar la penitencia y celebrar la resistencia, hoy, acelera la redención.

EL AMOR SUBVERSIVO EN EL EVANGELIO DE LUCAS

René Castellanos

Al crear el universo vio Dios que todo "era bueno". El pecado humano trastorna la creación y produce una inversión universal. Sólo el amor *(agape)* de Dios tiene el poder subversivo para salvar el universo. Según Lucas, Jesucristo es el agente de esta subversión y reclama la participación humana.

Introducción

El capítulo 15 de Lucas es el corazón de este evangelio, y es un texto subversivo: plantea en dos formas diferentes el problema del cambio necesario, de la inversión urgente, del trastorno y vuelco imprescindibles en este universo para volver a lo "que era bueno", concebido y establecido por Dios desde el principio. El pecado produjo la subversión corruptora, "sub-virtió" el orden total. En Lucas 15, Jesús presenta la única solución, la sola respuesta: solamente el amor endereza por subversión nueva, por subversión en sentido contrario, este universo trastornado por la desobediencia del hombre y de la mujer (el ser humano) "Sólo el amor construye" [1]. "Sólo el amor engendra la maravilla" [2]. En Lucas 15 se plantea un aspecto social y un aspecto personal de este vuelco o inversión. El planteamiento social: "Este hombre a los pecadores recibe y con ellos come" (Lucas 15:2). Y el planteamiento personal: "...porque este hijo mío estaba perdido y lo he encontrado" (Lucas 15:24). Estas subversiones

[1] José Martí: *Obras completas.*
[2] Silvio Rodríguez, trovador cubano: "Sólo el amor" (canción).

del orden social y del orden personal se producen allí por la fuerza incontrastable del amor. Este amor, hasta que el Reino venga, si es amor al modo de Dios, es amor subversivo, amor que vuelve al derecho cosas y personas en este universo. En todo el evangelio de Lucas pugna este amor perturbador y perturbado, "amor aguerrido" [3]. Sólo este amor tiene el secreto de la vuelta a lo primero. Jesucristo es el agente de este amor subversivo.

El verbo castellano "subvertir" viene del latín "subvertere" (de "sub", bajo y "vertere", volver), cuyo sentido es "volver, revolver, remover lo de arriba a abajo como cuando se ara; derribar, echar por tierra, destruir, demoler, arruinar"; y el adjetivo "subversivo" del participio pasivo del mismo verbo, "subversus, subversa": arruinado, trastornado, destruido. Etimológicamente, pues, "subvertir" en castellano es "volver algo de arriba a abajo", "invertirlo". En el diccionario *Larousse* "subvertir" es "trastornar", "revolver"; y en el diccionario etmológico de Diez Mateo es "trastornar", "desordenar", "destruir".

Ya se ve que la idea expresada por este verbo "subvertir", y la expresada por el correspondiente sustantivo "subversión", van unidas en nuestra cultura cristiana occidental a ideas y procesos contrario a la paz, al orden, a la disciplina, y aun al progreso. El diccionario español de sinónimos y antónimos de Sáinz de Robles anota como sinónimos de "subversión": "desorden, trastorno, revolución, motín, destrucción, insurrección, revuelta", y como antónimos, "disciplina, orden, paz". Este hecho lingüístico lo vamos a encontrar no sólo en las demás lenguas romances como el portugués y el francés, sino también en otras lenguas no romances como el inglés. Ha sido raro y más moderno el uso de estos términos en acepciones que impliquen progreso en la vida del hombre, o retorno y vuelta de su estado de opresión e injusticia social. ¡Cómo el pecado invade y permea también las lenguas, especialmente la semántica!

Pero el Nuevo Testamento fue escrito en griego común o *koiné,* y en este griego se expresó Lucas al escribir su evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Esta idea de transformación, de inversión o vuelco, de subversión en fin, es expresada por los escritores del Nuevo Testamento, y especialmente Lucas, por verbos y sustantivos griegos que, unidos a ciertos prefijos, tienen ya en sí el significado de alteración o cambio en algún sentido. El mejor ejemplo en esto es, posiblemente, el verbo *strefo* (volverse, cambiar) con algunos de sus compuestos, como "epistrefo" (volverse, convertirse) y el sustantivo correspondiente "epistrofé" (conversión), que presenta la misma raíz *(stref)* aunque con alternancia vocálica. Así, en Lucas 1:16 se usa este verbo: "Y hará que muchos hijos... se *conviertan* al Señor..." ("vuelvan", según otra versión).

---

[3] Silvio Rodríguez: "Por quien merece amor" (canción).

Igualmente, en Lucas 22:32: "...y tú, una vez, *vuelto*, confirma a tus hermanos", y en multitud de otros pasajes de los Hechos [4].

En Hechos 26:18, Lucas usa este verbo "epistrefo" para expresar el cambio de vida en los gentiles implicado en la misión de Pablo: "...a fin de que se *vuelvan* de las tinieblas a la luz...", y en el versículo 20 del mismo capítulo vuelve a usarlo junto a otro verbo, "metanoeo" (arrepentirse), y a un sustantivo, "metanoia" (arrepentimiento), que expresan también cambio, en este caso, "cambio de mente": "...que se *arrepintiesen* y *convirtiesen* a Dios, haciendo obras dignas de *arrepentimiento*".

Este último verbo y este sustantivo, tan importantes en el tema que nos ocupa (subversión personal o social), comienzan ambos con el prefijo "meta" (sentido de cambio, movimiento) y aparecen, el verbo, 9 veces, y el sustantivo 5 veces, en el evangelio de Lucas; el verbo 5 veces, y el sustantivo 6 veces, en el libro de los Hechos. Lucas es, pues, de los evangelistas, el que más los usa.

Para esta idea de cambio, subversión que vuelve las cosas desde abajo o desde arriba; de trastornar, alborotar, revolver o desordenar, pero esta vez con la implicación de alteración del orden existente, de cambio social, Lucas, y otros autores del Nuevo Testamento, echan mano a verbos de prefijos específicos como "ana" (arriba o hacia arriba), "kata" (abajo o hacia abajo) y "dia" (a través de, de un lado al otro). Así, "*ana*seío" en Lucas 23:5: "Más ellos porfiaban diciendo: *alborota* al pueblo enseñando...", y con el mismo prefijo, "*ana*statóo" (trastornar, alborotar), referido por Lucas al egipcio que levantó una revuelta y sublevación (Hechos 21:38), y a los cristianos, en su acción socialmente perturbadora (Hechos 17:6): "Estos que *alborotan*("han revolucionado", según otra versión) al mundo han llegado también acá".

Sorprende que, correspondiente a este verbo "*ana*statóo", Lucas usa el sustantivo "*anás*tasis" con sentido de "levantamiento" en boca de Simeón y referido al niño Jesús (Luc. 2:34): "...este es puesto para caída y *levantamiento* de muchos...", y también, con el sentido de "resurrección", los escritores del Nuevo Testamento lo usan 42 veces. ¿No implica la resurrección, sin embargo, un vuelco, una subversión total en este mundo herido de muerte?

Podríamos analizar e ilustrar otros vocablos ("*dias*trefo", por ejemplo), pero creemos que bastan los citados para respaldar lo que decimos.

1. Subversión y misericordia en los tres himnos proféticos

Como preliminar de esa acción transformadora y subversiva en la persona de Jesús, a manera de preludio o exergo frontal, Lucas presenta

[4] Hechos 3:19, 9:35; 11:21; 14:15; 15:3, 19; 28:27.

al principio de su evangelio tres himnos. El primero, el "Magnificat" ("Engrandece..."), en labios de María (1:44-55); el segundo, el "Benedictus" ("Bendice..."), en labios de Zacarías (1:68-79); y el tercero, el "Nunc dimittis" ("ahora despides..."), de Simeón (2:29-32). En el lenguaje profético estos himnos predicen esos cambios, trastornos o subversiones, y lo hacen aquí, bien expresando el mensaje por medio de símbolos, bien describiendo el proceso en breves y precisas palabras; pero en uno y otro caso, Lucas asocia símbolos y procesos subversivos con el amor salvífico de Dios, aunque expresados principalmente por la palabra *éleos* (misericordia, bondad), o ligados a los conceptos de salvación y redención.

No aparece prácticamente la palabra *agape* (amor) en los evangelios sinópticos (Lucas la usa apenas una vez). Aun el verbo *agapao* (amar), salvo en Lucas [5], es en ellos de uso limitado. Hay que esperar al evangelio de Juan, en décadas posteriores, para encontrar el uso profuso y rico del sustantivo "agape" (amor, y del verbo "agapao" (amar). Es que en los sinópticos, pues, y particularmente en Lucas, este amor subversivo, este amor social y personalmente trastornador, más que mera doctrina es todo acción ejemplificante y transformadora en un mundo torcido y vuelto al revés por el pecado.

Y así se anuncia en estos himnos proféticos de Lucas. Interesa advertir que el símbolo de la luz aparece en dos de los himnos citados: el de Zacarías (1:78-79) y el de Simeón (2:32). No olvidamos que fue la luz las primicias de la creación y lo primero a lo que el Creador pone el sello de "que era bueno". El pecado corruptor produciría luego las tinieblas y las sombras de muerte, y torcería los caminos iniciales trazados por Dios para el ser humano. La luz es necesaria para reandar por los caminos de justicia, de verdad y de paz. Lucas, en estos himnos, usa los símbolos de la luz y del camino, y los asocia al conocimiento de la salvación por todos los pueblos y la remisión de sus pecados (1:76-79; 2:32).

En lo que respecta a estos cambios y trastornos hay, especialmente en los dos primeros himnos, referencias muy enfáticas y directas a la liberación de los oprimidos y esclavizados. En el de María, la subversión social anunciada toma expresiones violentas:

> Hizo proezas con su brazo; esparció a los soberbios en el pensamiento de sus corazones. Quitó de los tronos a los poderosos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacíos (1:51-53).

Mas en uno y otro himno estos cambios son atribuidos a la misericordia ("éleos", en griego) de Dios que se manifiesta, según el

---

[5] Lucas usa el verbo *agapao* (amar), por ejemplo, en 6:27, 32, 35; 7:5, 42, 47; 9:35; 11:43; 16:13; 20:13.

cántico de María, "...de generación en generación a los que le temen" (1:50), "...de la cual habló a nuestros padres..." (1:55), y según el cántico de Zacarías, manifestada también "con nuestros padres". Y de nuevo, el niño, llamado profeta del Altísimo, irá

> ...delante de la presencia del Señor, para preparar sus caminos; para dar conocimiento de salvación a su pueblo, para perdón de sus pecados, por la entrañable *misericordia* de nuestro Dios... (1:76-78).

2. Las señales subversivas

Todo este programa de misericordia subversiva, de "salvación a su pueblo", requiere la participación de ese pueblo y, por tanto, la comunicación del programa al pueblo. Y el pueblo necesita señales convincentes. Y el pueblo, pues, necesita conocer:

a) el "quién", el algente liberador, el sujeto, el instrumento transformador que Dios ofrece para el logro de la total subversión; y la garantía, la señal de que el agente ha llegado;

b) el "con qué", los recursos, los poderes con que cuenta este agente liberador; ¡los costos!;

c) el "como", el curso del proceso, la acción y dirección del proceso necesario en el cual el pueblo ha de tomar parte;

d) el "hacia qué", el final del proceso subversivo, el horizonte utópico hacia el cual el pueblo ha de moverse, siempre guiado por el agente.

Lucas, en los primeros capítulos de su evangelio, responde a estas demandas. Y lo hace particularmente en tres momentos:

1) En la anunciación a los pastores (1:8-14)

a) Aquí, en una atmósfera de luminosidad y alegría se hace la presentación (más bien el anuncio) del agente de ese vuelco, el sujeto de ese retorno a "lo que era bueno" del principio: "...un Salvador que es Cristo (el Mesías) el Señor".

Y en seguida, la señal a los pastores, la "prueba evaluativa", la garantía de que ése que está aquí ya en el mundo, es el Mesías prometido, el sujeto del vuelco o subversión personal, social y cósmico que los hombres esperan.

Un vuelco, un viraje de tal envergadura, requiere fuerzas aplicadas no desde arriba, sino desde abajo (*sub*versión) donde se encuentra el pueblo. Los ángeles dan esa señal que es garantía: "...hallaréis al niño envuelto en pañales echado en un pesebre". El niño es de los de abajo.

b) Después, la expresión gozosa del "hacia qué" que es también un "ya", la síntesis resultado final de ese vuelco y retorno ahora comenzado: "Gloria en las alturas a Dios y en la tierra paz ("shalom", esto es, "lo que era bueno" del principio), y buena voluntad entre los hombres (o para los hombres de buena voluntad)".

Sólo el agente (el "quién") y el horizonte (el "hacia qué"), anuncian aquí los ángeles; los recursos o poderes (con qué) y la acción en el proceso (cómo, Lucas los dará en seguida.

2) En el programa de Juan el Bautista (3:1-22)

Ya aquí, en el programa del Bautista, anunciado siglos atrás por Isaías (40:3-4), y en los incidentes desarrollados en torno a él (bautismo del pueblo, bautismo de Jesús, prisión de Juan), Lucas responde satisfactoriamente a las tres primeras cuestiones de las cuatro arriba planteadas:

a) El curso, la acción en el proceso subversivo al que el pueblo tiene que responder, el "como". Su programa subversivo es total y abarcador; primero, *conversión personal:* arrepentimiento (metanoia) para perdón de los pecados; después, *subversión social.* Unicamente que aquí, para el cambio o retorno al estado del principio, se usan símbolos de caminos torcidos, después enderezados, y de valles y montes ásperos, después allanados (Luc. 3: 4-6). Este retorno, anunciado como espectáculo universal para "toda carne", se presenta como "la salvación de Dios" (3:6).

El texto que sigue a este programa simbólico contiene, en palabras indignadas de Juan, las implicaciones sociales bien subversivas de este programa en favor de las clases sociales desposeídas, hambrientas y maltratadas: las víctimas (3:7-14). El lenguaje de Juan es violento y acusador frente a los victimarios (cobradores de impuestos, soldados romanos, gentes egoístas y opresores), todos allí reunidos. Es una buena muestra que nos presenta Lucas de que el amor, para ser eficaz, tiene a veces que ser violento, amenazador y aguerrido. Las intenciones y poderes del proyecto de muerte no ceden ante otro lenguaje y otra acción. Allí están oyendo a Juan, víctimas y victimarios. Algunos son victimarios y víctimas a la vez. Y unos tras otros hacen la misma pregunta: "¿Qué haremos?" Las respuestas de Juan son paradigmas para nuestra acción en el gran proceso subversivo y transformador:

> El que tiene dos túnicas, dé al que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo (3:11).
> No exijáis más (dinero, impuestos) de lo que está ordenado" (3:13)
> No hagáis extorsión a nadie, ni calumniéis; y contentaos con vuestro salario (3:14).

b) Y el pueblo se pregunta si este programa y acción subversivos no corresponden al Cristo (3:15); y Juan, en palabras simbólicas pero

precisas, les anuncia, como lo hicieron los ángeles en Belén, que el agente liberador ha llegado, el "quién" ya está aquí, sólo que como juez, para dar a cada uno conforme a su obra. Sorprende que Lucas, al referirse a esta acción del Cristo, las juzga como "buenas noticias al pueblo" . Y es que en este proceso liberador, es para el pueblo gran noticia el que los victimarios recibirán su merecido.

Y de inmediato Lucas presenta otra señal, otra garantía de que el agente liberador ha llegado; no obstante, a diferencia de la señal dada por los ángeles de que el Mesías es "de abajo" ("...envuelto en pañales... en un pesebre"), esta señal garantiza que el Mesías es "de arriba", y se da en forma doble:

> ...y descendió el Espíritu Santo sobre él...
> ...y vino una voz del cielo que decía: Tú eres mi hijo amado...
> (3:21-22).

¡El sujeto liberador, el agente transformador que en su amor Dios ofrece al mundo, es de abajo (es del pueblo), y es de arriba (es de Dios)! ¡Gran paradoja de la historia de la salvación!

3. Dolor, poder y amor subversivo

El texto de Lucas, en los dos versículos que anteceden a esta doble señal, nos confronta con otra tremenda paradoja de este proceso liberador. Y la paradoja es "morir para vivir" o "sufrir para salvar": "Herodes el tetrarca... encerró a Juan en la cárcel" (3:19-20).

Este programa del amor subversivo conlleva sufrimiento para los hombres y mujeres llamados a abrazarlo. Ya se le había anunciado a María que para ella sería "como una espada" (2:35). Para el Bautista ahora se hace prisión, y después muerte. Esa subversión universal es sumamente costosa; implica no solamente inversión de potencias de arriba, sino la entrega de potencias humanas de igual naturaleza y de mucho costo: sangre, dolor, muerte. ¿Cuánto de esto no han tenido que ofrecer en sus altares las nociones y pueblos de Latinoamérica?

Y es que el amor, "la única fuerza enérgica" que, por enérgica es capaz de enfrentarse a enormes fuerzas de contrarios propósitos y sentido, se hace entonces gracia aguerrida, y convoca, llama al hombre "a amar con explosiones, no con palabras" [6]. Es entonces cuando se hace "subversivo" en el sentido popular que tiene el término en nuestras culturas occidentales; y ya resiste, perturba, trastorna, desordena y produce violencia. Pero esto está implícito en la subversión, que es proyecto de vida. Y cuesta mucho dolor. Acá, antes que el Señor venga, mientras

[6] Rafael Cepeda, teólogo e historiador cubano.

dure este proceso subversivo, ¿será posible amar al modo de Cristo sin tener que pagar esta cuota de sufrimiento? Lo dudamos. "Amar, bien sabes de eso, es amargo ejercicio" [7].

3) En las tentaciones de Jesús (4:1-13)

Este tercer texto de Lucas que ahora tomamos es el de las tentaciones de Jesús, y responde de nuevo al costo, al "con qué", al recurso necesario en la acción de este amor subversivo. Nos referimos al *poder* (en griego "dynamis") que es imprescindible al proceso, y cuyo conocimiento y dominio son necesarios a Jesús y a los que participan con él en esta acción. Según Lucas, Juan el Bautista, a pesar de la violencia y el poder de su mensaje, ya reconoce que "viene uno *más poderoso* que yo" (3:16), y anuncia la irrupción de ese poder necesario e incontrastable: "...os bautizará en Espíritu Santo y fuego" (3:16).

Lucas ya ha hecho mención de este poder necesario en el himno de Zacarías: "...nos levantó un *poderoso* Salvador...", y muy especialmente en el cántico de María: "...me hizo grandes cosas el *Poderoso* (dinatós)" y en seguida manifiesta el poder subversivo y transformador de esa energía: "...quitó de los tronos a los *poderosos*...".

Ahora bien, todas las fuerzas y agentes de cielo y tierra imprescindibles para lograr este retorno; el poder, en fin, necesario para la vuelta al "shalom" del principio, si está sometido a sus propios impulsos y no plenamente al amor, es un instrumento riesgoso. Por tanto, el agente de este retorno, Jesucristo, anunciado por los profetas, presentado por los ángeles, agraciado por el Espíritu en el momento del bautismo y reconocido por el Padre como "mi Hijo, el Amado", tiene ahora que sufrir la prueba del poder y, lleno del Espíritu Santo, la fuente y el agente del poder, es llevado por el Espíritu al desierto por cuarenta días; y es tentado por el diablo, enemigo de toda subversión. Esta prueba es de carácter decisivo y es necesaria: era el momento de investir de plena autoridad al Hijo encarnado, y la autoridad sólo es legítima *cuando el poder está sometido al amor*. ¡Es la prueba a que han sido sometidos los poderosos en Latinoamérica en estos 500 años de colonización, y han sido hallados faltos!

¿Cómo aprender a amar a pesar de estar investidos del poder necesario? ¿Cómo asumir el amor necesario en el poder necesario? ¿Cómo aplicar el amor subversivo necesario con el poder subversivo, pero sometido, necesario? ¿Es cuestión de la más alta mayordomía asumida a través de un aprendizaje o, es únicamente gracia del Espíritu? ¿O ambas cosas?

Jesús allí es sometido a tres pruebas (4:1-13). La primera es la tentación del poder egocéntrico; el poder para salvar sólo uno: yo o yo

---

[7] Gabriela Mistral: "El ruego" *(Obras completas)*.

y lo mío. Su fórmula es "yo para mí": "Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan" (4:3)

La segunda prueba es la tentación del poder absoluto, poder para salvarlo todo para mí. Su fórmula es "todo para mí": "A ti te daré toda esta potestad, y la gloria de ellos... si tú postrado me adorares, todos serán tuyos" (4:6-7).

La tercera prueba es la tentación del poder por el poder, la tentación del poder sin sentido ni finalidad, el poder en función del vacío. Su fórmula es "todo para nada": "Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo: porque escrito está: a sus ángeles mandará cerca de ti, que te guarden; y en las manos te sostendrán, para que no tropieces con tu pie en piedra".

En las tres tentaciones, el uso y abuso del poder están presentes. Ceder a ellas implicaba, de entrada, la derrota del amor subversivo; sin embargo el Espíritu está allí, y aunque libre él para decidir, las respuestas de Jesús son inspiradas por el Espíritu y respaldadas por la Palabra. Investido ahora de plena autoridad, Jesús vuelve "en el poder del Espíritu a Galilea" (4:14).

Y comienza entonces el avance progresivo de su misión hasta la prueba definitiva y victoriosa del amor subversivo: la prueba de la cruz. "Palabra", "autoridad", "poder". Lucas no menciona ni una vez el amor; no obstante, la intuición y penetración del pueblo van a descubrir la coincidencia de estos tres elementos en la acción de Jesús: "¿Qué *palabra* es ésta, que con *autoridad* y *poder* manda a los espíritus inmundos, y salen?" (Luc. 4:36).

¡Está probada la capacidad de Jesús para subvertir y trastornar el orden existente!

4. El programa subversivo

Ahora, "en el poder del Espíritu", Jesús regresa a Galilea, a los suyos, y presenta su programa subversivo. Lucas insiste antes en que "enseñaba en las sinagogas de ellos" (4:15).

El programa que lee Jesús en la sinagoga de Nazareth, está expresado en lenguaje directo; salvo la frase final ("proclamar el año agradable del Señor"), no hay en él símbolos ni metáforas que sirvan para evadir su contenido subversivo y trastornador. Es una proclama; es un programa pastoral y político, puesto que alude al uso del poder para beneficio de la "polys", el pueblo. El tal programa, tomado de Isaías 61, asegura que la liberación de los oprimidos, los vencidos de Israel, ya toca a su fin:

> El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas (buenas noticias) a los pobres; me ha

> enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor (4:18-19).

Tal proclama, leída allí en tantas ocasiones en el día del sábado en un marco de conservación social y religiosa, de orden y estabilidad, había perdido su poder transformador y subversivo. Ahora, en boca de Jesús, adquiere su poder dinámico y explosivo: va dirigido a los pobres, a los oprimidos, a las víctimas del pueblo de Israel, pero también a los extranjeros. El, Jesús de Nazareth, estaba allí para iniciarlo. ¡Ya estaba iniciado! ¡La gracia, el amor aguerrido, presentes allí "hoy"! Cuando avanza en su discurso y precisa todas las implicaciones subversivas de su programa, los que estaban en la sinagoga se enfurecen, lo arrastran fuera de la ciudad y lo llevan a la cumbre del monte para despeñarlo. ¡Gracia costosa! El logró pasar entre ellos y se fue.

En los textos que siguen, Lucas muestra que Jesús tiene poder para cambiar el orden existente, que este poder suyo está sometido y controlado por el amor y que, por tanto, su autoridad es legítima: enseña y cura en día de reposo; sana a un paralítico y prueba que tiene autoridad para perdonar el pecado; él y sus discípulos comen con el publicano Leví y con otros pecadores, y muestra que ha venido a llamar a arrepentimiento aun a los responsables de las víctimas; responde a la pregunta sobre el ayuno (5:33-39); respalda a los discípulos que arrancan espigas en sábado (6:1-5); y demuestra que promueve un orden y una sociedad nuevos.

Pero el proceso de subversión ya iniciado requiere nuevos poderes y nuevos recursos y, sobre todo, nuevos agentes humanos, nuevos hombres y mujeres que lo respalden, y continúen después la nueva y aguerrida misión: pasa una noche orando y escoge doce apóstoles; "se detuvo en un lugar llano" donde unidos a otros discípulos y a "una gran multitud de pueblo", después de sanar a todos "porque poder salía de él", les da un mínimun de instrucciones precisas (6:20-49).

En este sermón de la llanura hace Jesús, primero, mención de los de abajo, los desposeídos en este orden social invertido que hay que volver al derecho: a éstos llama "bienaventurados; después, en una cadena de amenazadores "¡ayes!", hace mención de los de arriba, los víctimarios responsables de tanto dolor y miseria ("...vosotros los ricos, los hartos ahora, los que ahora reís", los aprobados injustamente por todos los hombres), y les anuncia el resultado final de la subversión ya iniciada (6:20-26).

Es entonces, en el tercer momento, cuando les aborda, a ricos y a pobres, "a vosotros los que oís", el gran tema del amor subversivo y trastornador. En su Epístola a los Corintios, al hablar de este amor, Pablo de Tarso dirá que "...todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta...", sin embargo no ilustrará ni ejemplificará sus juicios sobre el

amor en acción. En este sermón de la llanura, Jesús lo hace; ofrece exposiciones prácticas de este amor, lo que "hace" si realmente es "agape", el amor de Dios expresado en Jesucristo:

> Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen, bendecid a los que os maldicen, orad por los que os injurian...; al que te pidiere, dale; al que tomare lo tuyo, no pidas que te lo devuelva. Como queréis que os hagan los hombres a vosotros, así haced vosotros a ellos... (6:27-31).

Y en seguida les aborda el tema de otro amor, el que no es "agape" (¿eros?), aquel otro amor de que son capaces aun los pecadores:

> Y si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis?... si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis?... si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?...

Y vuelve después como a un "ritornello":

> Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad no esperando de ello nada... y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso (6:32-36).

Este sermón de la llanura (6:20-49) es un tratado sintético de capacitación para el amor, con todas sus demandas y todas sus implicaciones. Es como un programa de amor subversivo.

Ahora bien, aunque no podremos nunca precisar lo que este amor "es", a fin de seguir adelante en nuestro estudio se nos hace necesario ahora un análisis del "espacio" en que este amor se mueve y actúa, un estudio de las dimensiones de este amor de Dios revelado a nosotros en Jesucristo, y demandado tan urgentemente de nosotros sus seguidores. Expresábamos al principio de este artículo que el capítulo 15 de Lucas es como el corazón de este evangelio. A él nos atenemos ahora para estudiar estas "dimensiones".

5. Eros y agape

El capítulo 15 de Lucas se abre con una acción de Jesús que, en las circunstancias en que se produce, es misericordiosa, amorosamente subversiva:

> Acercábanse a Jesús todos los publicanos y pecadores para oírle. Y murmuraban los fariseos y los escribas, diciendo: "Este a los pecadores recibe y con ellos come".

Para explicar el motivo de su acción, Jesús les presenta tres parábolas. Si analizamos la estructura de la tercera, la conocida como "El hijo pródigo", descubriremos agradablemente sorprendidos, en la actitud y acción del padre, tres dimensiones del amor [8].

Al vivir la experiencia del amor de Dios manifestado en Jesucristo, y entregarse a la práctica de ese amor de él aprendido, Lucas, como los otros autores de los sinópticos y los cristianos de la Iglesia primitiva, se encontró que la cultura greco-romana en la cual estaba inserto, no tenía otro concepto del amor que el "eros platónico", amor orientado a lo hermoso y perfecto, muy diferente del amor de Jesucristo. Los escritores del Nuevo Testamento tuvieron que escoger para referirse a este amor una palabra especial casi perdida en el griego clásico: la palabra "agape". Y para la acción de amar así, el verbo "agapao".

Efectivamente, la palabra "agape" no aparece en Homero, el gran poeta griego, y "agapao" aparece allí sólo una vez. En griego clásico el verbo "agapao" o "agapazo", de etimología desconocida, es una palabra de significado impreciso y descolorido; expresa más bien "estar contento o satisfecho con", y se usa a veces como sinónimo del verbo "fileo" (amor social, amistad) y del verbo "erao" (amor sexual, pero también espiritualizado, como lo usan Platón *(Simposium, Fedro)* o Aristóteles *(Metafísica)*). Gradualmente ambas palabras fueron definiendo sus sentidos, lejos todavía, sin embargo, del sentido que les dieron los evangelios y la Iglesia primitiva. Los Setenta, por ejemplo, generalmente usan la palabra "agapao" para traducir al griego el verbo hebaico "aheb", y "agape" para el sustantivo "ahaban"; no obstante, no usan ni "erao" ni "fileo". Aun para Oseas en su profecía, en la que utiliza símbolos e imágenes del matrimonio, se usa "agapo"; igualmente en el Cantar de los Cantares, en la misma traducción de los setenta.

En el Nuevo Testamento, "erao" y "eros" no se usan; "agapao" y "agape" sí son usados, y aunque "fileo" se usa a veces como sinónimo del verbo, ambas palabras *(agape, agapao)* tienen ya su nuevo sentido; con todo, su empleo es progresivo y lento a lo largo del siglo I. Por ejemplo, el sustantivo "agape" Lucas lo usa apenas una vez (11:42), Mateo una, y Juan siete veces. Marcos no lo usa. Sin embargo, el uso del verbo "agapao" es mucho más frecuente, y el orden y la época en que van apareciendo en los evangelios, desde el primero (Marcos) hasta el último (Juan), coincide con la frecuencia en que se van usando. Veamos: Marcos lo usa únicamente 5 veces, Mateo 7, Lucas 11 y Juan 37. A fines del siglo I ambos términos: "agape" (amor) y "agapao" (amar) en sus nuevas acepciones, son de uso corriente entre los cristianos [9].

---

[8] En nuestro análisis seguimos fundamentalmente nuestro ensayo "Las dimensiones del amor en Georges Casalis", aparecido en *De Basilea a Managua,* CIEETS, Managua, 1989.

[9] Comparando el uso de estos dos términos ("agape": amor; "agapao": ama) con el que los evangelios hacen de "éleos" (misericordia) y "eleéo" y "eleáo" (tener misericordia), sus

Consideramos que en el sermón de la llanura, tal como lo presenta Lucas, Jesús presenta dos niveles del amor (Ver Luc. 6:27-36 especialmente): uno a nivel del "eros" griego, otro a nivel del "agape" cristiano. Estas dos concepciones o niveles del amor no tienen para nosotros sólo un interés filosófico. Ambos tienen un valor práctico, pues están relacionados con nuestra experiencia familiar, social y política de todos los días; y aun un valor histórico, principalmente si revisamos la historia de la colonización de Latinoamérica en estos últimos 500 años.

El "eros", concepción desarrollada en algunos diálogos de Platón, como *El Simposium, Fedro* y *El Banquete*, es una concepción helenista. Se refiere no solamente al amor sexual, sino también al amor espiritual. Es el amor que se despierta ante los grandes valores del objeto amado. El "eros" busca la posesión y disfrute de ese objeto por lo que él vale: es bello, o limpio, o perfecto, o amable. El "eros" tiene por eso su origen *fuera* de la persona que ama: fuera del amador. Su origen está en las excelencias del amado o de lo amado. Por eso es "egocéntrico", pues busca el objeto por causa de la propia satisfacción. Es marcadamente emocional, afectivo. La voluntad no tiene que realizar grandes esfuerzos para amar así: el amante se siente muchas veces "arrastrado", dominado por ese amor. En el mundo en que nos movemos, hay cosas o personas o ideas a las que amamos así. Y no hay pecado en ello. Jesús amó así a Marta y a María, a Juan, y a muchos de sus amigos y discípulos. Sólo que "si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores aman a los que los aman" (Luc. 6:32).

Sin embargo, hay un amor a otro nivel. Pablo escribió en 1 Cor. 12:31, al introducir su texto del capítulo 13 sobre este amor: "...yo os muestro un camino aún más excelente". Es el amor cristiano: "agape".

"Agape" es el amor que se manifiesta en el impulso a ayudar, salvar o realzar al objeto, más que en el de poseerlo o disfrutarlo. Se orienta al objeto amado, independientemente de sus valores o excelencias. Se dirige incluso a objetos no amables o atractivos; es más: puede tomar como objeto personas o grupos odiosos, o despreciables, o peligrosos, como una banda de delincuentes juveniles. Tal es el amor de Dios por los pecadores. Porque "Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados nos dio vida juntamente con Cristo" (Efes. 2:4-5). Este amor "no busca lo suyo". Por eso no es "egocéntrico", sino centado en el otro, "alocéntrico" [10], y se orienta *desde dentro*. Es amor que requiere más el ejercicio de la

---

sustitutos, se ve cómo, al aumentar el uso de la pareja primera ("agápe", "agapao") va disminuyendo el uso de la segunda ("éleos", "eleéo", hasta ambas desaparecer completamente en Juan, el que más usa "agape" y "agapao". Véase: "éleos" (misericordia): Marcos, no; Mateo 2; Lucas 6, Juan, no. "Eleéo" o "eleáo" (tener misericordia): Marcos 3; Mateo 8; Lucas 6; Juan no. (Estos análisis, según el texto griego de Ederhard Nestle).

[10] Del gr. "allos" (otro).

voluntad que de la emoción. Es amor en acción; por eso se hace "amor *efi*caz", no "*fá*cil", pero "*efec*tivo" [11]. Tal es el amor de Dios, y es el amor que Jesús reclama del ser humano en el sermón de la llanura del evangelio de Lucas. Décadas después, Juan escribirá en su primera carta: "Amados, si Dios nos ha amado así, debemos también nosotros amarnos unos a otros" (1 Juan 4:11).

¿Cómo conocer las calidades de este amor? ¿Cómo saber sus dimensiones? ¿Cómo identificarlo?

Jesús, en la parábola del hijo pródigo de Lucas 15, nos da tres claves excelentes.

6. Las tres dimensiones del amor

A partir de este momento, siempre que nos refiramos al amor, nos estaremos refiriendo al concepto cristiano del amor, al "agape"; en caso contrario, precisaremos a qué concepción nos referimos.

La parábola del hijo pródigo expone de modo práctico lo que llamamos "las tres dimensiones del amor". Esta es la tercera de las tres parábolas que Jesús ofrece como respuesta a la crítica de los fariseos y escribas: "Este a los pecadores recibe y con ellos come". Al exponerla, la intención de Jesús es ilustrar el amor de Dios en la conducta de un padre que actúa por amor; y su amor se mueve dentro de las tres dimensiones del amor cristiano. Estas tres dimensiones van a aflorar al analizar nosotros sucesivamente cada uno de los tres diálogos que el padre sostiene con sus hijos. Al hacerlo, consideraremos que hay diálogo si hay un intercambio en la comunicación; y afirmaremos que hay respuesta siempre que ella esté dada, ya en palabras, ya en acción. Aplicaremos, además, al texto, y muy particularmente al diálogo, el código de la razón: razón según el código de nuestras sociedades occidentales; código *social*, o mejor *cultural*. No es el código de la lógica formal, sino el código de la lógica de la vida diaria, de la práctica [12]. Y al aplicarlo veremos con sorpresa que las respuestas del padre rompen con ese código de la razón. Su conducta no es "razonable". Es que el amor ("agape") va más allá de la razón humana.

Comencemos y analicemos el primer diálogo. El menor de los hijos dice a su padre: "Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde". Respuesta: "...y les repartió los bienes".

¡Esta respuesta no es razonable! No hay en el padre reacción alguna de oposición o intento de disuadir al hijo de su propósito.

---

11 De la raíz latina "fac", "fec", "fic" (hacer), con alternancia vocálica.

12 Aunque se trata de un texto producido en una cultura diferente de la nuestra, por motivos que no creemos necesario exponer consideramos que es válida la aplicación de nuestro código a aquella cultura.

Generalmente, un padre que obrara así en nuestra cultura o en cualquier otra, sería fuertemente censurado o calificado de insensible o débil.

Mas el padre de esta parábola obra así porque está movido por el amor ("agape"), pues la primera dimensión del amor es la *aceptación.*

La *aceptación* implica una rendición incondicional a la manera única de ser del otro. "Debo rendirme a la naturaleza de las cosas". Y en esta dimensión de mi amor a ti, debo reconocer en ti el derecho a lograrte, a realizarte, no según mis patrones o mi modelo, sino según los patrones que tu propia naturaleza, estructura y ritmo, te señalan. A la aceptación se oponen el consejo y la coerción. En la parábola el padre reconoce en el hijo el derecho de ser diferente, hasta el derecho a equivocarse; y lo respeta cuando lo deja actuar independientemente, y no estorba el quehacer que corresponde a su edad, a su madurez o a su condición. La aceptación es respeto a la autenticidad del otro. "Yo soy solidario contigo en la profundidad de tus propias acciones" (Heidegger).

Esta dimensión del amor es fundamental en las relaciones humanas; no obstante su ejercicio es tremendamente difícil. Es en esta dimensión del amor donde el amante confrontará mucha dificultad y mucho dolor.

Pablo intenta cubrir esta dimensión del amor cuando en su primera carta a los corintios les escribe: "...todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta" (1 Cor. 13).

Pero hemos de precisar que "aceptación" no es lo que en nuestra cultura occidental entendemos generalmente por "tolerancia". En ésta, en cierto sentido, yo no me coloco junto a ti; más bien hay implícito en mí un juicio a ti, una postura "a pesar de ti", me resigno a ti y ahogo toda esperanza respecto a ti. En la aceptación, mi amor te abraza y se abre, no a la resignación, sino a la esperanza respecto a ti y respecto a mí. Por eso, en medio de ideologías múltiples, la aceptación es condición "sine qua non" para el diálogo en el mundo de hoy. No es posible la libertad fuera de esta dimensión: quedaría coartada, ahogada, sin sentido. Con el pretexto de que te quiero mucho, "por tu bien", no tengo el derecho de imponerte como padre o madre, maestro, pastor o político, mis criterios o proyectos respecto a ti:

> ...la libertad
> nació sin dueño;
> ¿y yo quién soy
> para colmarle cada sueño?
>
> Yo te quiero libre...
> libre de otras penas
> y libre de mí [13].

[13] Silvio Rodríguez, trovador cubano: "La libertad" (canción).

Analicemos el segundo diálogo de la parábola. Este, de nuevo, con el segundo hijo. Regresa a la casa paterna abatido, desolado, destruido en su integridad personal; viene arrepentido, aunque reconoce que no tiene derecho alguno a incorporarse al hogar con los derechos que, como hijo, antes tenía: pedirá hacerlo como jornalero. El diálogo consigo mismo y las reflexiones que precedieron al encuentro, su petición misma, están dentro de la razón ¿Qué más podría él pedir después de su comportamiento? Y hubiera sido muy razonable que el padre aceptara las condiciones propuestas por el hijo.

Mas la respuesta del padre es otra muy diferente, y está fuera de lo que en nuestras culturas, occidentales u orientales, se consideraría reacción "razonable". Y es así porque el padre ama, y se mueve dentro de la segunda dimensión del amor. Esta dimensión es la *rehabilitación.*

La *rehabilitación* consiste en la satisfacción plena de las necesidades del otro, sin imponer "mi" definición o concepción de esas necesidades. Tradicionalmente hemos considerado que esta dimensión del amor es más bien su único componente, sin considerar las otras dimensiones. Pablo le sale al paso a esta exigua concepción cuando escribe: "...si repartiese mis bienes para dar de comer a los pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve" (1 Cor. 13).

En Génesis 2:18 se definen las dos necesidades básicas del ser humano: *compañía* y *servicio.* En la parábola del hijo pródigo se desglosan esas dos necesidades básicas tan abarcadoras. Y el padre rehabilita al hijo no sólo dándole vestido, zapatos, alimento y techo, sino también cariño (el beso), dignidad (el anillo), hogar, alegría (la fiesta), sentido de pertenencia y campo social (la casa).

Dentro de esta segunda dimensión, el presunto amante o amador ha de considerar y descubrir todas esas necesidades fundamentales a la restauración del otro, o educar al amado en las demandas de aquellas necesidades esenciales a su plena realización. Los hombres, las sociedades y los gobiernos, aun la Iglesia, no siempre aciertan en esto, o no quieren acertar en esto. La historia de los indígenas y de los pueblos latinoamericanos en estos 500 años de colonización, son un ejemplo triste de estos desaciertos. Razas, pueblos y culturas, no solamente fueron rechazados y humillados como inferiores, sino también absorbidos, desintegrados y destruidos, en nombre de una cultura y una religión que pretendían saber lo que estos pueblos necesitaban.

¿Podráse hoy, al cabo de estos 500 años, concebirse algún proyecto o programa rehabilitador de tales razas y pueblos? En muchos casos es ya tarde. En otros, se abren posibilidades a pesar de que estos pueblos y razas han perdido toda confianza en el hombre blanco de la cultura occidental. La Iglesia de Jesucristo tiene, sin embargo, una seria responsabilidad ante esos pueblos. Y ha de moverse bajo la dirección del Espíritu

para entrenarse en este amor subversivo y rehabilitador. En un serio "ministerio de la escucha", tiene que abrir los oídos y la vida a las palabras y a la vida de estos pueblos, a fin de sanar "lo que urge sanar [14]. Y estos pueblos están heridos, carentes de paz y justicia. Su rehabilitación está precisamente en darles esto que les falta.

Y ahora analicemos el tercer diálogo; éste, con el otro hijo, el mayor. De este otro análisis aflorará la tercera dimensión del amor.

A su regreso del campo donde, posiblemente, trabajaba, el hijo mayor conoce por los criados la causa de la fiesta en el hogar: "Tu hermano ha venido... bueno y sano". Entonces se enojó, y no quería entrar. Salió, por tanto, su padre, y le rogaba que entrase".

El hijo expone entonces sus quejas y descontentos. Aplicando el código de la razón, código de nuestra cultura occidental, e incluso de otras culturas, hay mucho de razón y de "justicia" en la demanda y actitud del hijo mayor. Mas lo que ahora nos importa es la reacción del padre, y cuánto hay de tal razón en su respuesta. El podría forzar al hijo a entrar "usando sus derechos de padre". O podría tranquilamente dejarlo fuera y esperar, si acaso, a que cesara su enojo; esto sería "razonable", teniendo en cuenta que su llegada inesperada y su actitud violenta han venido a perturbar la alegría de la fiesta. Tampoco lo hace. Reafirmando nuevamente su amor a él, insiste en incorporarlo a la fiesta y al gozo del regreso del otro. ¿Por qué lo hace? Porque la tercera dimensión del amor es la *conciliación*. El amor ("agape") es *una actividad en triángulo*.

La *conciliación* es la dimensión en que se pugna por incorporar a los terceros en esta actividad de amar. Implica tener en cuenta a los otros en mi praxis de amor; hacer a los terceros sujeto y objeto de nuestro amor. Es amor compartido.

El "agape" es inclusivo; el "eros" es exclusivo: "Te quiero conmigo y para mí. Me quiero contigo y para ti. No nos importan los otros". No hay triangularidad en el "eros": se mueve en una sola dirección. Una situación planteada en el canto IX de *La Ilíada* de Homero, ilustra ampliamente este exclusivismo y rechazo a los terceros en que el "eros" se mueve.

Aquiles, "el héroe de los pies ligeros", airado contra el rey Agamenón, se ha retirado de la batalla. Los acaienos perecen. Fénix, el amado ayo de Aquiles, viene a visitarlo a su tienda, junto con otros héroes, para convencerlo, lograr que el héroe se reincorpore a la batalla y se resuelva la grave crisis de los acaienos. Terminada la petición hecha por su amado ayo, Aquiles responde a Fénix:

> Otra cosa voy a pedirte que grabarás en tu memoria: no me perturbes el ánimo con llanto y gemidos por complacer al

[14] *Ibid.*

> héroe Atrida, a quien no debes querer si deseas que el afecto que te profeso no se convierta en odio; mejor es que aflijas conmigo a quien me aflige.

Compárese esta respuesta de Aquiles con la respuesta de Jesús, en su último diálogo con Pedro, junto al mar de Tiberias, según el evangelio de Juan: "'Simón, hijo de Jonás, ¿me amás más que éstos?'. Le respondió: 'sí, Señor; tú sabes que te amo'. El le dijo: 'apacienta mis corderos'" [15]. Y así, por tres veces, su demanda de amor a los terceros.

A pesar de desarrollarse en otra cultura, la exigencia de Aquiles a su ayo Fénix es, a fin de cuentas, la misma que le hace a su padre el hijo mayor en la parábola. Ambas están dictadas por el mismo género de amor.

No creemos necesario insistir en que, pese a que la concepción es helénica, este modo de amar es universal, presente en toda cultura y en todas las épocas. Buscar y poseer lo bueno, lo hermoso y lo perfecto, es humano y no necesariamente pecaminoso, si bien ambas formas de amar pueden a veces entrar en conflicto. Al final de la parábola, a la puerta de la casa, "eros" (el hijo) y "agape" (el padre), se encuentran frente a frente en violenta oposición. Es en esta tercera dimensión, la *conciliación,* donde el amor encuentra a veces las mayores resistencias, sufre sus mayores tensiones y se hace "amargo ejercicio" (así en la parábola). Es que las demandas que el amor hace y se hace, son violentas: de aquí el dolor y la pena del que ama [16].

A lo largo del sermón de la llanura, en el capítulo 6 de Lucas, una y otra vez afloran o se insinúan las resistencias y tensiones del que se atreve a amar al modo de Jesús; e igualmente aparece la triangularidad de este amor, en que "el Altísimo" o "vuestro Padre" ocupa uno de los ángulos del triángulo conciliatorio, mas esas violencias y resistencias sufridas por el amador, encuentran, en tal triangularidad, su más alta y compartida esperanza:

> Amad, pues, a vuestros enemigos y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed pues, misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso (Luc. 6:35-36).

El "agape" es un movimiento subversivo hacia la plenitud del ser humano; es el corazón del proyecto de vida frente al proyecto de muerte;

---

[15] Juan 21:15.

[16] Una ampliación de este estudio sobre las dos concepciones del amor, se encuentra en nuestro ensayo "Las dimensiones...", *op. cit.*

es un apasionado intento hacia el "shalom" (paz), reinado final del amor. En esta esperanza, y como última motivación, está el secreto de este "amor aguerrido", el misterio de su constancia, la fuente de su coraje y su resistencia; por ella,

> Mi amor abre pecho a la muerte
> y desdeña su suerte
> por un mundo mejor [17].

7. Poder integrador del amor

Este poder subversivo del amor, poder de invertir y trastornar la universal totalidad para volverla a lo "que era bueno" del principio, es también, y paralelamente, poder integrador. Hemos pues de tocar ahora, aunque sucintamente, el papel que las tres dimensiones del amor significan en este proyecto divino en movimiento hacia la perfecta integración de la raza humana y la plena unidad del universo.

"Integración" es una palabra que viene del latín "integrus": cabal, entero. Las tres dimensiones del amor crean el "espacio" en que el amor se mueve hacia la totalidad inicial, desintegrada por el pecado.

"Extrañamiento", "alienación", "escisión": palabras que expresan lo que el pecado del ser humano ha producido en todos los órdenes. Esquizofrenia universal. En el capítulo 8 de Lucas (26-39), el caso del endemoniado de Gadara ilustra lo que decimos. Aquel hombre sufre tres clases de extrañamientos: está dividido en sí; es uno, pero al mismo tiempo muchos ("¿Cómo te llamas?"... "Legión"); es un alienado dividido socialmente: no vestía ropa, ni moraba en casa, sino en los sepulcros; y está escindido, dividido espiritualmente: se postra a los pies de Jesús, lo llama "Hijo del Altísimo", si bien le ruega que no lo atormente. Jesús lo sana. El amor de Jesús lo integra totalmente, destruye en él todas las alienaciones, lo hace uno: "...hallaron al hombre... sentado a los pies de Jesús, vestido y en su cabal juicio".

"Jesucristo libera y une", y esto por la acción subversiva del amor: de su amor y de mi amor. En la *aceptación,* al rendirme a tu propia naturaleza, mi amor me integra a ti, me hace uno contigo. En la *rehabilitación* mi amor te integra dentro de ti mismo, te completa, te hace entero, íntegro como "individuo" (no dividido). Una persona hambrienta o enferma o analfabeta, no está entera. Mi amor la puede salvar de su propia desintegración. En la *conciliación,* mi amor (nuestro amor) integra los otros a ti y a mí. Nuestro amor se hace solidario y compartido. Tú y yo y los otros, somos ahora uno.

---

[17] *Ibid.*

8. El espacio del amor subversivo

Preciso es que insistamos una vez más en que *aceptación, rehabilitación* y *conciliación* no son ingredientes o elementos del amor ("agape"); ellas son sólo dimensiones de ese amor manifestado por Dios a nosotros en Jesucristo, y practicado, vivido por nosotros, en obediencia y respuesta a ese amor, en nuestras relaciones humanas. George Casalis, el teólogo europeo tan encarnado en Latinoamérica, nos habla del "espacio de la Palabra" en uno de sus libros [18]. Nosotros hablamos aquí del "espacio del amor". Es en ese espacio donde, de principio a fin de su vida, Jesús de Nazareth se mueve y actúa entre los hombres. El evangelio de Lucas es un testigo de ese movimiento y acción subversivos e integradores. Ilustrémoslo con los textos que siguen al capítulo 6, después del sermón de la llanura, y señalemos la acción integradora, las dimensiones dominantes:

Primeramente sana al siervo de un centurión, y *lo integra* así a la sociedad *(rehabilitación)*, y al centurión que ha hecho la petición, lo declara dentro de la familia de la fe *(aceptación y conciliación)* (7:1-10); encuentra después a la viuda de Naín, quien acompaña al féretro de su hijo, se compadece de ella e *integra* el muchacho vivo a su madre *(rehabilitación)* (7:11-17); responde a los mensajeros de Juan el Bautista que le traen una pregunta clave ("¿Eres tú el que había de venir o esperamos a otro?"), y en acciones y palabras les da una respuesta subversiva e integradora, que provoca a su vez en "el pueblo y los publicanos" un *movimiento integrador* ("...bautizándose con el bautismo de Juan"), pero en los fariseos e intérpretes de la ley una acción desintegradora ("desecharon los designios de Dios... no siendo bautizados por Juan" (7:18-35)); en el hogar de Simón el fariseo, recibiendo el perfume de una prostituta, *la acepta* plenamente como es, la perdona y, al declararla salvada y en paz, *la rehabilita* en su dignidad total; después, desarrollando un diálogo con Simón en torno a ella sobre el amor y el perdón, ofrece una *lección conciliatoria* a todos los presentes (7:36-50). Y los ejemplos continúan.

Todo este proceso de amor integrador, trastornador y subversivo, tiene, como objetivo final, el establecimiento del reino de Dios (¿retorno o conquista?), anunciado ya por el ángel a María (Luc. 1:23), proclamado por Jesús desde el principio como tarea central suya (4:43), y misión de sus discípulos (9:2). Es también posesión de los pobres en la hora presente (6:20). Este reino está ya en él, Jesús, y en los discípulos, la "manada pequeña" (11:20; 12:32). Y tal proceso, aunque progresivo y paciente, requiere la participación comprometida y responsable del ser humano. Por eso envía también a los setenta (10:1-20).

---

[18] Georges Casalis: *Las buenas ideas no caen del cielo*. DEI-EDUCA, San José.

Mas este proceso, por moverse frente a enormes resistencias y operar contra potencias de todo género, requiere el abrazo y unión de fuerzas y recursos de arriba y de abajo, y de contrarios sentidos: por eso la necesidad de la oración (11:1-13), el reclamo al Padre celestial de la ayuda del Espíritu Santo (11:13), el conocimiento de la naturaleza y la estructura de las fuerzas demoníacas (11:14-26), y la imposibilidad de ser agente de Jesús en la neutralidad: "El que no es conmigo, contra mí es; y el que conmigo no recoge, desparrama" (11:23).

Y es necesario que los agentes de Jesús aprendan en palabra y acción las leyes y principios del combate. Y Jesús aborda este magisterio de modo admirable en palabra y acción junto a los discípulos y el pueblo: milagros, encuentros, advertencias, ayes y lamentos, parábolas, ¡anuncios de su muerte! En sorprendente, admirable desfile, van apareciendo en el evangelio de Lucas las víctimas del pecado personal y social (causa de la inversión del principio), y son *aceptados* y *reconocidos* por Jesús: así los niños (9:46-48), los que lanzaban fuera demonios sin seguir a Jesús y a los discípulos (9:49-50); los samaritanos que no recibieron a los mensajeros con indicios de ir a Jerusalén (9:51-56), el samaritano "movido a misericordia" (10:25-37), "los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos" (14:7-14); el hijo pródigo, el mendigo Lázaro, el publicano Zaqueo... o son otros, *rehabilitados* e *integrados* plenamente a los suyos, como la mujer del flujo de sangre (8:43-48), la hija de Jairo resucitada (8:49-56), los 5.000 hambrientos en el desierto y los diez leprosos de una aldea (17:11-19)... o son, otros diferentes, *defendidos* y *conciliados* con sus grupos, como María sentada a los pies de Jesús (10:38-42), los publicanos y pecadores sentados a la mesa con él (15:1-2), o Zaqueo el publicano, responsable él mismo de muchas víctimas (19:1-16).

Esta cósmica lucha, este universal combate entre fuerzas opuestas e irreconciliables, esta confrontación del amor aguerrido contra entidades que se le resisten, que en el lenguaje de Lucas se han dado hasta aquí en la forma de tres o cuatro francas oposiciones (luz-tinieblas; escabroso-llano; alto-bajo; torcido-derecho), ahora, en el ministerio de Jesús, se expresan por él en forma de absurdos irracionales y oposiciones extremas y absolutas. Estas expresiones fallan cuando se les aplica el código de la razón. ¿No hemos visto que también falla el amor en la prueba, cuando se le aplica la lógica humana? Esta lógica humana no es la razón de Dios. Unicamente la fe suele abrazar, sin medirlos, absurdos como éste: "Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, éste la salvará" (9:24).

Es, pues, *la paradoja* la forma que en el lenguaje de Jesús toman muchas veces las inversiones o subversiones extremas. En él la paradoja no es un adorno, un elemento adjetivo usado para hermosear lo que dice; es una necesidad para exponer las esencias de este combate y la realidad final de estas subversiones. Los ejemplos abundan en Lucas:

> Y he aquí, hay postreros que serán primeros, y primeros que serán postreros (13:30).
> Porque cualquiera que se enaltece será humillado; y el que se humilla será enaltecido (14:11).

A veces sin ser paradoja, las oposiciones son de sentidos extremos:

> Os digo que habrá más gozo en el cielo por un pecador que se arrepiente, que por noventa y nueve justos que no necesitan arrepentimiento (15:7).

Otras, también extremas, nos pudieran crear desasosiego o hasta conflictos interiores: necesitan ser analizados en aquellos contextos y en los contextos nuestros, bajo la dirección del Espíritu:

> Pues os digo que a todo el que tiene, se le dará; mas al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará (19:26).
> Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo (14:26).
> Así, también vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido ordenado, decid: siervos inútiles somos, pues lo que debíamos hacer, hicimos (17:10).

9. El amor subversivo y el pueblo

Las frases con que Lucas introduce la narración de la entrada triunfal en Jerusalén, parecen expresar ahora, simbólicamente, un avance, un progreso en el proceso, quizás un significado penúltimo. El texto original griego lo expresa en tres sucesivas palabras referidas a Jesús: "iba..." (continuidad), "...delante..." (posición), "...subiendo..." (dirección). Y esto se produce en dirección "a Jerusalén" (19:28).

Consideramos que la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, constituye un momento culminante y fundamental en la historia y economía de este amor subversivo. Ya hemos afirmado anteriormente que, para el triunfo de este amor, Dios reclama la participación y respaldo del hombre; precisando más: el respaldo del pueblo, donde más se encuentran las víctimas de la inversión primera. Pero, nos preguntamos ahora: ¿cuándo se produce el triunfo final de este amor? ¿Dónde este amor trastornador se hace vencedor definitivamente? Nos parece, por supuesto, que este triunfo es, no puede ser menos, que la vuelta final, el retorno al estado inicial del "que era bueno". ¿No es el establecimiento de la paz ("shalom") anunciada por los ángeles en el nacimiento? Sin embargo, nos parece que la llegada victoriosa de Jesús a Jerusalén representa *el triunfo de ese amor en el corazón del pueblo.*

Necesitamos índices que respalden esta afirmación. Veamos en Lucas 19:29-44.

1) Jesús actúa como un rey en todo el incidente, y el referirse a sí en la expresión "porque *el Señor* lo necesita", significa que sabe que su autoridad es reconocida. Cuando sus dos discípulos cumplieron las órdenes, bastó la misma frase para que sus dueños entregaran el pollino. La palabra "Señor" implica plena autoridad; y la disposición con que se hace la entrega del pollino, sugiere que el poder implicado en esta autoridad está controlado por el amor.

2) El pueblo todo aclama: "Bendito el que viene en el nombre del *Señor*". No obstante, éste viene montado sobre un pollino, y cumple así la profecía de Zacarías 9:9-10. Es, pues, el rey de Israel, el Mesías prometido desde generaciones atrás, pero que viene sobre un asno proclamando un reinado de paz, y es ahora reconocido por el pueblo.

3) El clamor del pueblo es semejante al canto de los ángeles en la anunciación a los pastores, salvo que, en interesante contraste, los ángeles del cielo cantan "...paz en la tierra", mientras los hombres de la tierra, en la entrada a Jerusalén, ahora cantan en su alabanza "paz en el cielo". ¡Son los hombres ahora los que cantan "paz"! ¿No hay en este contraste la expresión simbólica de un progreso en el proceso subversivo?

4) Y ante la protesta de algunos fariseos: "Maestro, reprende a tus discípulos", Jesús responde: "Os digo que si éstos callaran, las piedras clamarán". El triunfo de este amor, la paz, reconocido ahora por sus discípulos (esto es: seguidores), ha de ser cósmico y total, como al principio, en el Génesis, era cósmica la bondad de la creación.

Pero están en tremendo contraste el gozo del pueblo que aclama y el dolor de Jesús que llora, cerca de la ciudad. No. No es el final aún; hay resistencia para conocer "...a lo menos en este tu día, lo que es para tu paz!".

No obstante, reconocemos, como afirma Giorgio Girardet, que Jesús, a partir de este momento

> ...se ha solidarizado con las esperanzas de "redención" de su pueblo, y que por lo menos desde ese momento, se convierte en su portador histórico con todos los riesgos que eso significaba...

Esa solidaridad lo coloca junto a los suyos, los vencidos, y no "...por encima de la lucha, en una especie de zona neutra fuera de la historia" [19].

Penoso es que la Iglesia latinoamericana, muchas veces emulando al sacerdote y al levita de la parábola y al Pilatos de la historia, ha

[19] Giorgio Girardet: *A los cautivos libertad (La misión de Jesús según Lucas)*. Ediciones La Aurora, Buenos Aires.

buscado protegerse en esa zona neutra renunciando a la acción de un amor aguerrido y eficaz. Se ha hecho sal sin sabor.

El período que en Lucas ahora se inicia, en que Jesús actúa y enseña en Jerusalén, corrobora esta postura de Jesús y ratifica el carácter subversivo y riesgoso de su amor: la purificación del templo es un acto de rebeldía; su enseñanza en el templo es de tal violencia, que "los principales sacerdotes, los escribas y los principales del pueblo procuraban matarle" (19:47); sus parábolas, diálogos y acusaciones, tienen el franco propósito de entrenar a los suyos en el ejercicio de ese amor difícil y comprometido. Y todo el pueblo venía a él por la mañana para escucharle.

Un decidido *complot* para matarle surge ahora; con todo, las frases usadas por Lucas en su evangelio muestran que el pueblo sigue respaldándole y protegiéndole: "...porque *temían al pueblo*" (22:2); "...buscaba una oportunidad para entregárselo *a espaldas del pueblo*" (22:6).

10. El "espacio" del amor de Dios: las dimensiones de su amor

Lucas presenta ahora el relato de la Pasión, y lo inicia con la Ultima Cena (22:1-38). El momento es trascendente en la historia de la salvación: Jesús hace referencia aquí a "el nuevo pacto en mi sangre que por vosotros se derrama". La Iglesia, por siglos, ha llamado a éste "el pacto de la gracia", y ha considerado esta gracia como la manifestación plena del amor actuante de Dios.

Pensamos que este es el momento de respondernos esta pregunta: "si el amor ("agape") se mueve en las tres dimensiones aquí consideradas (aceptación, rehabilitación y conciliación), ¿en qué medida están presentes estas tres dimensiones en la historia de la salvación, en ese proyecto divino de integración del universo y de retorno a la plenitud del principio? O expresado de otro modo: ¿cómo, en la economía divina, se nos manifiestan las dimensiones de su amor revelado a nosotros en Jesucristo? Véase que nos lanzamos ahora a la búsqueda del "espacio de su amor".

Aunque no en nuestros términos lo expresen así Lucas, los otros evangelistas y todo el Nuevo Testamento, las dimensiones del amor de Dios, a través de ellos, se nos manifiestan del modo siguiente:

1) La *encarnación* está por la primera dimensión de su amor siempre actuante: la *aceptación*. El Hijo, siendo igual a Dios, se despoja a sí mismo, *acepta* la condición humana y se hace uno con los hombres y como los hombres. En el principio Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; en la encarnación Dios se hace a imagen y semejanza del hombre. ¡Otra gran paradoja en este amor subversivo! Aunque usando términos diferentes, el pueblo, igualmente Jesús, así lo reconocen una y

otra vez en el evangelio de Lucas: "Bendito el Señor Dios de Israel, que *ha visitado* y redimido a su pueblo..." (Cántico de Zacarías; 1:68).

Y en el mismo cántico: "...por la entrañable misericordia de nuestro Dios... con que nos *visitó* desde lo alto la aurora..." (1:78).

O todos en el pueblo, como afirma Lucas: "...glorificaban a Dios diciendo: ...Dios *ha visitado* a su pueblo" (7:16). Y Jesús: "...no dejarán en ti piedra sobre piedra, por cuanto no conociste el tiempo de tu *visitación*" (19:44).

El símbolo de esta dimensión es el *pesebre*. Lucas es el único que lo menciona por tres veces (2:7, 12, 16). La *encarnación* es "Dios *con* nosotros" ("Emmanuel": (Mat. 1:23). La subversión aquí implica un descender hasta el hombre para llevarlo hacia arriba. El "vuelco" tiene que hacerse "desde abajo" con potencias "de arriba". Es la gracia *que toca;* y lo hace abajo, en lo más sucio y desperfecto del ser humano.

2) La *redención* representa la segunda dimensión de su amor: la *rehabilitación*. Dios en Jesucristo viene a darnos vida plena. Juan, el evangelista, lo expresa como "vida en abundancia". Lucas lo expresa como "vida eterna", "redención". Por su muerte en la cruz en propiciación por nuestros pecados, el ser humano, mediante la fe, queda *restablecido* y *rehabilitado* en su condición de hijo de Dios. En esta dimensión el amor subversivo sana. En ella no sólo el ser humano, sino todo el universo, se mueve hacia la cicatriz: hacia la cicatriz, porque hay llaga o herida.

Por eso Jesús envía a los doce discípulos a sanar y hasta a echar fuera demonios (9:1-6); luego a los setenta con igual autoridad (10:1-12). En esta dimensión, Jesús sana, echa fuera demonios, alimenta al pueblo, lo mueve al arrepentimiento y perdona los pecados.

En el evangelio de Lucas, ángeles y hombres, a más del mismo Jesús, reconocen esta acción restauradora. Así, los ángeles en Belén a los pastores: "...os ha nacido hoy en la ciudad de David un *Salvador*..." (2:11). En el himno de Zacarías: "...que ha visitado y *redimido* a su pueblo, y nos levantó un poderoso *Salvador*..." (1:68-69). Y en el de Simeón: "...han visto mis ojos tu *salvación*" (2:30).

Un intérprete de la ley pregunta: "...¿haciendo qué cosa heredaré la *vida eterna*? Y un hombre principal pregunta lo mismo: "...qué haré para heredar la *vida eterna*?

En las palabras de Jesús, es la fe y el arrepentimiento los que capacitan para esta gracia: "Hija, tu fe te *ha salvado;* ve en paz" (8:48). "...antes *si no os arrepentís,* todos pereceréis igualmente" (13:3).

El amor va unido siempre al sufrimiento, y es en esta dimensión donde el amor de Dios, expresado en Jesucristo, experimenta quizás los mayores dolores. Es la dimensión donde al amor confronta las mayores resistencias y los más altos poderes: resistencias en sí mismo, en el amante; resistencias en el amado; resistencias en los otros que no son ni el amante ni el amado. Es la dimensión, el plano, donde el "proyecto de vida" experimenta más la realidad del "proyecto de muerte". Por eso las

resistencias del amor de Jesús en Getsemaní: "Padre, si quieres, pasa de mí esta copa..." (22:42-44).

Desde los Olivos, pasando por el arresto, la negación de Pedro, el escarnio; el juicio ante el concilio, ante Pilato y ante Herodes; la sentencia de muerte de cruz y la marcha hacia el suplicio, hasta la muerte en el lugar de la Calavera, el amor subversivo de Dios mostrado en Jesucristo, sufre las más altas pruebas. ¡No es una gracia barata! La mente humana no podrá discernir nunca la intensidad del dolor de Dios en Jesús, ni mucho menos expresar el tamaño de su amor. La poesía intenta hacerlo, y Lucas lo intenta en estas palabras del evangelio: "...y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra" (22:44).

La *redención* es, pues, Dios *por* nosotros. El símbolo de esta dimensión es la *cruz*. Es la gracia que *se abre;* y lo hace en el centro mismo de la necesidad humana.

3) La *reconciliación* está por la tercera dimensión del amor, la *conciliación,* que le da su "sentido triangular". La reconciliación implica un cambio de relaciones entre Dios y nosotros, como resultado de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; pero, ya reconciliados con Dios, se nos da a nosotros el ministerio de la reconciliación: "¿Me amas...? Apacienta mis corderos".

Es en esta dimensión triangular donde Dios concibe la Iglesia, y Jesucristo da a los creyentes la misión de ser testigos de su amor a fin de que otros sean también reconciliados. Paralelamente, en respuesta a Dios que en Cristo nos reconcilia a sí y nos perdona, nosotros debemos lograr nuestra reconciliación con los hermanos: "...perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores". Así, la esfera en que esta dimensión del amor se manifiesta de modo real es la nueva comunidad iniciada por la ación del Espíritu Santo en Pentecostés (Hechos 2). Por eso, el símbolo de esta dimensión es el *fuego.* La reconciliación es "Dios *a través de* nosotros".

No hay subversión sin esta triangularidad: "Dios, nosotros y los otros". Tal es la economía divina. Si la encarnación es la gracia *que toca,* y la redención es la gracia *que se abre,* la reconciliación es la gracia *que se expande:* "...de gracia recibisteis, dad de gracia" (Mat. 10:8). Por eso, hacia el final de la Cena, cuando los discípulos discuten sobre quien sería el mayor, Jesús les declara: "Y yo os ordeno un reino como mi Padre me lo ordenó a mí" (22:29). Es por esta triangularidad del amor subversivo por lo que Jesús preparó a los doce, y los envió; por eso envió después a los setenta; por eso nos envía a nosotros. "Y vosotros sois testigos de estas cosas" (24:48).

11. Violencia, política y amor subversivo

Terminada la Cena, según Lucas (cap. 22), Jesús, que ha ido sucesivamente hablando a sus discípulos de asuntos de seria importancia

en la historia de su amor —el anuncio de la entrega, quién de entre ellos sería el mayor, el lugar del servicio, la negación de Pedro—, les aborda, de modo franco e inesperadamente, el tema de la violencia. Y lo hace así (versión de Valera):

> Y a ellos dijo: "Cuando os envié sin bolsa, sin alforja, y sin calzado, ¿os faltó algo?". Ellos dijeron: "Nada".
> Y les dijo: "Pues ahora, el que tiene bolsa, tómela, y también la alforja; y el que no tiene espada, venda su capa y compre una. Porque os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: 'y fue contado con los inicuos'; porque lo que está escrito de mí, tiene cumplimiento".
> Entonces ellos dijeron: "Señor, aquí hay dos espadas". Y él les dijo: "Basta" (22:35-38).

¿Qué implica en el breve diálogo este "pues ahora"? ¿Un cambio de táctica y acción en la empresa de este amor subversivo? ¿O un momento culminante en esa lucha cósmica en la cual están comprometidos Dios y los hombres? ¿O es un desliz, un instante de ofuscación y debilidad producido por las dolorosas experiencias ya presentes y las que Jesús anuncia, todavía más dolorosas? Diversas pueden ser las interpretaciones. Al menos, inmediatamente después del "pues ahora", Jesús sugiere un entrenamiento que incluye la compra de una espada al que no la tiene ya. Esto, ¿no implica una preparación combativa? ¿Por qué y para qué? Lucas presenta en seguida una explicación en boca de Jesús que debe tenerse en cuenta: "Porque... es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: Y fue contado con los inicuos".

¿No es lo que sigue a este "porque" una explicación o, al menos, una clave o índice para explicar parte de lo que acaba de decir?

Sí. Las fuerzas del mal son incontrastables. Frente a ellas, las fuerzas del amor subversivo son urgidas a un combate. Se hace "amor aguerrido". Este combate, hasta que llegue el momento de la gran subversión en que el amor "recogerá el trigo en su granero y quemará la paja en fuego que nunca se apagará" (Luc. 3:17), implica que aun los agentes de ese amor sean contados "con los inicuos". La lucha es ardua porque el enemigo se enmascara. Ahora se hace difícil precisar qué es paja y qué es trigo. Recuérdese este "amor aguerrido" de sacerdotes, pastores y cristianos en defensa de las víctimas en nuestra Latinoamérica. ¿No han sido también ellos muchas veces contados "con los inicuos" y "llamados a contar" por ser "subversivos"? Hasta el lenguaje enmascara y se duele de este mal, como lo vimos al principio de este trabajo. "Amor subversivo", aparece así como una contradicción.

Pero, ¿basta esta sola explicación? No. La "espada urgente", mencionada por Jesús aquí a sus discípulos, implica su uso combativo. No mera amenaza. El evangelio rechaza el uso de la espada en la "guerra fría", y el principio: "Si quieres la paz, prepárate para la guerra". Los

discípulos entendieron que Jesús los llamaba a una ación aguerrida: seriamente aguerrida, pues el diálogo terminó así: los discípulos (Lucas precisa "todos") dijeron: "Señor, he aquí dos espadas". Y Jesús da una respuesta (en griego: "ikanós estín"), cuya versión al español por los diferentes traductores, muestra ya su preocupación por el tema de la violencia, y la responsabilidad sentida por ellos al verter la frase. Unos (la mayoría) traducen: "Basta"; otros: "Es bastante"; y aun otros: "Es suficiente". Otros, eliminando de la frase todo significado violento y "subversivo", traducen: "Basta ya"; e incluso otro, para hacer más firme, pero neutral, la respuesta de Jesús, la coloca entre signos de admiración: "¡Basta ya!". La versión de Torres Amat llega a incorporar al texto mismo un comentario que no está en el original: "Pero Jesús, *cortando la conversación,* les respondió: Basta". Otra versión: "Basta ya de hablar" (CELAM: *Biblia de estudio*). Y otra más *(Biblia de Jerusalén)*, aunque traduce: "Basta", comenta en las acotaciones del margen: "Los apóstoles no han comprendido las palabras del Maestro, entendiendo sus afirmaciones en sentido material. Jesús corta el diálogo".

Consideramos que esta mención de la espada en labios de Jesús, especialmente en el momento en que lo hace, significa violencia (y no violencia "espiritual" o "simbólica"). Es la violencia provocada en el "proyecto de vida" —frente a la violencia del "proyecto de muerte"—. Si hay víctimas, ¿no son productos de la violencia? Y un amor "subversivo", tal como ha quedado definido, que renunciara a toda forma de violencia, renunciaría a ser subversivo; en muchas circunstancias, dejaría a las víctimas sometidas a su propio destino y se haría cómplice del proyecto de muerte.

No obstante, ha de ser una violencia *siempre* sometida al amor. ¡He aquí la cuestión ética más seria para los cristianos de todos los tiempos! [20]. ¿Cuándo el cristiano ha de recurrir a la violencia? No hay una respuesta única. Trátase aquí de seguir no una ética normativa, sino situacional. Cada creyente y cada grupo cristiano debe, en su situación particular, hacer sus propias opciones, siempre buscando la dirección del Espíritu. Y no ha de ser (¡no debe ser!) juzgado por los otros que, con derecho también, han hecho otras propias opciones. La demanda de Jesús: "No juzguéis para que no seáis juzgados", apunta a la primera dimensión del amor. Juzgar al hermano en situaciones de violencia, sean cuales fueren las opciones hechas por él, es ya comenzar a dejar de amar. Además, la Iglesia tiene una misión profética que implica siempre resistencia, radicalización, riesgo, violencia y, a veces, hasta ser contada "con los inicuos". Si la Iglesia evade esta misión, deja de ser "la Iglesia", se hace "sal insípida (Luc. 3:34), y la luz que en ella hay se hace tinieblas (Luc. 11:35).

---

[20] *RIBLA* ha dedicado un número completo a reflexionar sobre tan delicada cuestión: la violencia.

Esta alusión a la espada se encuentra únicamente en Lucas. En el momento del arresto que siguió a la Ultima Cena, Lucas narra también un intento de resistencia armada (22:49-51). Jesús lo detiene con un: "Basta ya; dejad". El ceder Jesús a ellos, hubiera sido una desviación del proyecto superior. Como comenta Girardet a este respecto, Jesús nunca se organizó para tomar el poder político, lo que consideró en él una tentación diabólica; esto lo separaba de los zelotes. Su reino es universal, y no se hace historia por la imposición ni por la fuerza de la ley, sino por la fuerza del amor que gana libremente a los hombres, y los prepara para la irrupción definitiva de este reino. Esta irrupción será obra de la gracia divina, si bien los hombres deben prepararla. Y para promoverla no se le niega a los agentes de ese amor subversivo la posibilidad de la toma del poder político como forma legítima de lograr justicia para las víctimas marginadas. Esto será ya una forma histórica de concretizar el proyecto del reino, un avance en la final subversión definitiva. "Jesús no propugna un amor despolitizado —como afirma J. Sobrino—, sino un amor político, es decir, situado y con repercusiones visibles para el hombre" [21]; pero a su vez critica todo poder dominador (Luc. 22:25-28) y le niega su carácter de mediador entre Dios y los hombres. A los Césares les niega su carác-ter divino y su condición de última instancia. La paz en la "guerra fría", como la paz romana basada en la opresión, no encarna el reino de Dios [22].

12. El triunfo penúltimo del amor subversivo

Jesús es ahora condenado a muerte; y esto no es otra cosa que una sentencia política: es condenado y ajusticiado por un delito político de rebeldía: considerarse "rey de los judíos" cuando en realidad el rey legítimo era el emperador romano [23]. Su causa, en forma inequívoca, está inscrita sobre la cruz en letras griegas, latinas y hebreas.

Sí. Jesús de Nazareth está clavado en una cruz: el amor subversivo contado entre los inicuos. ¿Vencido? "...hubo tinieblas sobre toda la tierra... Y el sol se oscureció...". ¿Vencedor? "... el velo del templo se rasgó por la mitad" (Luc. 23:44-45). ¿Otra vez la paradoja? No. Estos dos fenómenos simbólicos que, para darnos pleno sentido de la muerte de Jesús, Lucas presenta estrechamente unidos, son las muestra primera de que ha comenzado el vuelco final, el primer estremecimiento cósmico, lo penúltimo, la señal primera antes del fin de que Jesús les habló aquel día en que le preguntaron: "Maestro, ¿cuándo será esto? ¿y qué señal habrá cuando estas cosas estén para suceder?" (21:7).

---

[21] Giorgio Girardet: *op. cit.*
[22] J. Sobrino: *Cristología desde América Latina.* México, 1976.
[23] Giorgio Girardet, *op. cit.*

Y él les había precisado:

> Entonces habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y en la tierra angustia de las gentes, confundidas a causa del bramido del mar y de las olas, desfalleciendo los hombres por el temor y la expectación de las cosas que sobrevendrán en la tierra; porque las potencias de los cielos serán conmovidas (Luc. 21:25-26).

Efectivamente, la cruz es la victoria inicial del amor subversivo, es el costo por parte de Dios del vuelco que ya comienza y que un día será total y definitivo, la gran muestra de la "gracia costosa", la liberación de todas las fuerzas para la subversión, y el retorno a "lo que era bueno" del principio. Sólo el amor aguerrido y subversivo de Dios es capaz de mover el cielo y la tierra para el gran viraje. Sin embargo, antes tenía que pasar por la soledad y el dolor de la cruz. Y es allí donde comienza el gran desenlace del Gran Drama que llamamos la Historia de la Salvación.

Pero todavía no la implantación final del reinado del amor. "Yo, pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó a mí", les había dicho Jesús el día de la Cena cuando los discípulos disputaban sobre quien de ellos sería el mayor, y él les habló de la grandeza del servicio, y reconoció que ellos habían compartido con él los dolores de su amor.

"¿Un reino?". Más bien "un reinado": el reinado del amor subversivo, el mismo que el Padre le había asignado a él. Esto es, se abre ahora una fase nueva del proceso en que el hombre y Dios están unidos participando en el mismo reinado del amor transformador.

¡Por eso la rotura del velo del templo de arriba a abajo! ¡El camino abierto para el acceso de los recursos de abajo en la búsqueda y sometimiento a los poderes de arriba! Si por el pecado del hombre se produjo el vuelco inicial, por la participación, la obediencia y la "metanoia" del hombre, el gran vuelco final.

La resurrección, tres días después, no es más que la primicia de la gran victoria, la garantía de que el triunfo ha sido cierto, la primera muestra de que el proceso ha comenzado definitivamente, de que hay fundamento para la esperanza, porque ahora la muerte, signo tremendo de la realidad de aquel vuelco inicial, la muerte ya no es verdad.

Entonces, la Gran Comisión, como *conciliación* de las potencias del cielo y de la tierra ya expresada simbólicamente en la rotura del velo de arriba a abajo. Ahora, en el espacio de esta *triangularidad* (Dios -el hombre-los otros), el Amor ya se mueve hacia la realización plena de su reino final.

13. Los capacitados para el amor subversivo

Es preciso ahora, terminando nuestro estudio, que nos preguntemos qué significa para nosotros, la Iglesia de Jesucristo latinoamericana, todo

este proyecto de vida que avanza hacia el reino final; cuánto, de su promoción y logros, nos corresponde a nosotros, los presuntos "capacitados para el amor subversivo y perturbador"; cuánto en esta hora difícil del mundo, después de estos 500 años de conquista y colonización; cuánto en las horas que seguirán después, antes "que él venga".

Es urgente, pues, que nos detengamos para celebrar un momento hermenéutico, aunque breve, que nos permita tomar en serio el llamamiento que nos viene de arriba. Para ello nos parece que lo primero, ya analizado este amor subversivo encarnado en Jesucristo, es hallar una concepción del amor aguerrido, político y perturbador que, coincidiendo con lo que nos entrega Lucas, ya actualizada, sea válida, contextual y ajustada al proceso económico, político y social que viven muchos pueblos miserables en nuestra América. ¡Una concepción válida para las víctimas de hoy! Ya lo hicimos, y la hallamos, hace tres años cuando buscábamos actualizar esta misma concepción [24].

Y la que entonces hallamos la traemos aquí. Porque su autor, Georges Casalis, aunque europeo, vivió y murió en la praxis de ese amor por los desposeídos de nuestra América Latina. Hela aquí:

> ...si el amor es, en primerísimo lugar elección de clase, en efectiva solidaridad con los oprimidos; si, por este mismo hecho, consiste en radicalizar los conflictos y en asumir los enfrentamientos en la comunidad misma, esto sucede también porque es lucidez realista, que rehuye el servir de salsa religiosa destinada a ahogar todos los "pecados históricos", y esperanza que no abandona nunca a nadie, pero que no cesa, en el mismo seno de las más rudas batallas, de dirigir hacia Dios a todos los hombres, lo mismo a los verdugos que a las víctimas. Devaluado por siglos y compromisos clasistas y de discursos idealistas, el amor vuelve a ser ruda y saludable presencia, esta interpelación a los hombres más alienados, este ataque a la raíz de todas las tradiciones religiosas y políticas del hombre, esta incansable voluntad de destruir las barreras, de arrancar las máscaras y de restablecer a cada uno en la verdad de su vida, permitiéndole así el poder reencontrar su sentido [25].

Y después Georges Casalis invita a la Iglesia

> ...a volver a lo que es su razón de ser, origen de su nacimiento y fuente de su nueva vida: este amor destructor de todo lo que deshumaniza y hace morir a los hombres, este amor más fuerte que la muerte, *la energía* del Resucitado [26].

---

[24] Ver: "Las dimensiones del amor en Georges Casalis", *op. cit.*
[25] Georges Casalis, *op. cit.*, pág. 150.
[26] *Ibid.*, pág. 167.

Para el ejercicio de "este amor más fuerte que la muerte", para la posesión de "la energía del Resucitado", el hombre requiere una capacitación que es mucho más que un mero aprendizaje, y necesita de un poder que lo acompañe y asista a lo largo de todo el proceso. Y Lucas es muy preciso en esto. En el capítulo final (24:36-49), el Cristo resucitado presenta a sus discípulos un breve programa para la preparación o entrenamiento de los "capacitados para el amor".

Después de la experiencia del camino a Emaús, mientras ellos aún hablaban de estas cosas:

1) Jesús se puso en medio de ellos y les dijo: "Paz a vosotros". Esto es, "shalom": su posesión y su práctica. El proceso hacia su implantación final en el Reino, después de la parusía, ha comenzado en ellos (v. 36). Y ellos tienen que experimentarlo.

2) "Mirad mis manos y mis pies... palpad y ved": les presenta el precio de esa paz, el costo de la gracia de la que ellos han de dar cuentas a lo largo de ese proceso (vv. 39-40).

3) Se identifica como un hombre que come como ellos, pero ya resucitado, punto de partida para una nueva esperanza, que ha de ser compartida (vv. 41-43).

4) Les da la luz especial, "les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras", luz que necesitarán continuamente para alumbrarlos y guiarlos en el proceso (v. 45).

5) Insiste en que la iniciativa es de Dios, y en que el proyecto de la pasión, muerte y resurrección del Cristo, "esta escrito" y que era "necesario" (v. 44).

6) Sigue ahora un "y que..."; y Jesús insiste en que *en su nombre y a todas las naciones* se proclame la "metanoia" (arrepentimiento) y la "afesis" (cancelación) de los pecados. Entonces los declara "testigos de estas cosas" (vv. 47-48).

7) Y por último, la promesa del poder necesario, la participación de Dios junto al hombre en el gran proyecto del amor subversivo y transformador (v. 49).

Esto no es en modo alguno un simple método, un mero entrenamiento pedagógico en el difícil y complejo arte de amar. No. La capacitación para "este amor más fuerte que la muerte" requiere la "energía del Resucitado", un nuevo nacimiento como punto de partida; y, como resultado de este poder en el interior del ser humano, la producción de un "hombre nuevo". Es eso lo que está implícito en el programa de Jesús al final del evangelio de Lucas, y es lo que en concepción moderna, nos da Georges Casalis al definir el hombre nuevo:

> Como todo nacimiento, el de "hombre nuevo" se realiza en el sufrimiento y en la sangre: muerte del Crucificado y de tantos

> hombres que han dado su vida para que viva el Hombre. Como lo recuerdan significativamente algunos grandes testigos contemporáneos, Camilo Torres, Ernesto Che Guevara y Martín Lutero King... no se trata de una cuestión de triunfalismo. Sólo pueden actuar por una evangelización revolucionaria y por una revolución humana aquellos que aceptan que su militancia, lo mismo que su testimonio, estén ligados al sacrificio, al llevar la cruz. En las actuales circunstancias sólo es posible esbozar la manifestación del "hombre nuevo". Sólo la resurrección lo manifestará en su verdad cósmica [27].

En esa nuestra condición de hombres y mujeres nuevos, somos llamados para vivir este proyecto de Dios aquí, en la América Latina, junto a las víctimas en su digna resistencia y por las víctimas en nuestra aguerrida resistencia. ¿Hasta cuándo? Hasta que él venga, hasta el final, que no es final de este proyecto de vida, gran proyecto del amor. Porque entonces este amor más fuerte que la muerte, ya sin dimensiones, se moverá sin fronteras ni límites. Será también entonces cuando este amor dejará de ser aguerrido y subversivo, y "eros" y "agape", ya fundidos, vendrán a ser uno y solo el mismo amor.

[27] *Ibid.*, pág. 184.

UNA ESCLAVA PROFETISA Y MISIONEROS CRISTIANOS. ¿EXPERIENCIA DE LIBERACION?

Consideraciones sobre Hch. 16, 16-18.

Ivoni Richter Reimer

Este artículo rescata parte de la historia de la esclava con dones mánticos en la colonia romana de Filipos. Esos dones la hacían propiedad valiosa para sus señores, que la explotaban. Habiendo encontrado a Pablo y a Silas, los siguió, anunciando su identidad y volviéndose precursora de ambos. Sin embargo, Pablo expulsa el espíritu que está en ella. Con eso, el texto pasa a narrar el proceso desencadenado por la acción de Pablo. El estudio, no obstante, se pregunta por la esclava, por las posibles consecuencias de la acción de Pablo en la vida de aquella mujer en situación de esclavitud.

Leer la Biblia a partir de la perspectiva de personas dominadas por fuerzas opresoras, implica el esfuerzo de conocer la realidad socio-histórica en la cual vivieron. Conociéndola, se puede evaluar de forma más crítica y consecuente determinados comportamientos y actitudes practicados por las propias personas que allí viven, como también por otras que vienen de fuera. Procediendo así, se puede más fácilmente evitar una lectura orientada por dogmas. Quiero experimentar una tal hermenéutica con un texto en el cual nos encontramos con una mujer que

siempre es relegada por la exégesis dominante a un tercer plano, quedando la misma, pues, en el olvido.

Voy a analizar un relato escrito por Lucas. Se trata de Hechos 16, 16-18. Nos encontramos en la ciudad de Filipos, una colonia romana. También Filipos fue un punto misionero de Pablo y de Silas. Allí somos introducidas/os por el grupo de mujeres reunidas para la celebración cúltica sabática, entre las cuales estaba Lidia (1). Sin embargo, si leemos la historia de Lidia sólo dentro de aquel contexto socio-religioso, entonces tendremos un cuadro mucho más incompleto e imperfecto respecto de la situación de vida y de trabajo de las mujeres, que aquel que el propio Lucas nos ofrece. Por lo tanto, ambas historias, la de Lidia y la de la esclava con los dones mánticos, deben ser leídas complementariamente, pues expresan el contexto socio-histórico diario más amplio de esas dos mujeres.

Personas esclavas y libertas, venidas principalmente del Oriente, expandían sus religiones en aquellos lugares, donde llegaban traídas o deportadas. Con relación a la vida religiosa, el autor de Hechos testimonia la práctica religiosa de mujeres orientales. Ellas son sujetos religiosos y, como tal, aparece también una esclava. La existencia de una esclava en Filipos, la cual es protagonista religiosa, no fue ninguna excepción (2). No obstante es ella, de la cual ni siquiera fue preservado el nombre, quien me posibilita más un acceso socio-histórico a determinado contexto de la vida religiosa y pública en Filipos.

Hch. 16, 16-18 no nos presenta el cuadro de una relación religiosa paritaria, comúnmente existente en los colegios religiosos de personas esclavas y libertas. Aquí nos encontramos, esto sí, un cuadro que revela la relación existente entre señores y su esclava, dotada de dones religiosos.

1. Don religioso y explotación esclavista

Aquí preguntaré por las condiciones de vida de aquella esclava y lo que ella representaba para sus señores. Quiero entender también el significado de su práctica religiosa. Para ello, el punto de partida serán los propios indicios encontrados en el texto bíblico. A partir de ellos, procuraré analizar igualmente otras fuentes, a las cuales tuve acceso, a fin de clarificar mejor el horizonte de vida de la esclava y, a partir de ahí, tratar de entender entonces la acción de Pablo.

---

1. Respecto a Lidia, véase mi estudio publicado en *RIBLA* 4 (1989), págs. 36-48.
2. Muchas inscripciones testimonian la existencia de cultos practicados por personas esclavas. Véase, por ejemplo, Johanna Schmidt, artículo "Philippoi", en: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 38 (1938), págs. 2206-2244; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (Forschungen zur antiken Sklaverei XIV/1). Wiesbaden, 1981, págs. 82 s. y 191 ss.

1. 1. Una lucrativa "propiedad dotada de alma"

Tres importantes informaciones nos son dadas respecto de esa segunda mujer en Filipos, sobre la cual Lucas relata más detalladamente: ella es una *esclava,* "tiene un *espíritu pitón*" y pertenece a *grandes señores,* a los cuales produce grandes ganancias a través de su trabajo religioso. El hecho de ella ser una esclava, está relacionado con la afirmación de que los amos disponen legalmente de ella. La constatación de que ella tiene un espíritu pitón se paraleliza con la afirmación de que ella pronunciaba oráculos, que es lo que caracteriza la acción de ese espíritu. En el *centro* de todo está el *lucro de los señores*. Por consiguiente, la estructura del versículo 16 permite reconocer que todo apunta hacia el lucro de los amos, lo cual se basa en el don y en el trabajo religioso de la esclava. Para el autor de Hechos es importante resaltar eso, pues es justamente esa ganancia, esto es, la no más existencia de la misma, la que sirve de ligazón para la nueva unidad en 16, 19-24. El lucro que se basa en el trabajo de la esclava (*ergasía*), por ende, constituye el centro del v. 16, y la pérdida del mismo a causa de la acción de Pablo, es el motivo por el cual los señores reaccionan frente a las autoridades locales.

La información de que grandes señores disponían de y sobre la esclava (vv. 16 y 19), refleja acertadamente la situación de la época y es confirmada por muchos documentos de aquel tiempo (3). El lucro era dividido entre los amos, los cuales, como propietarios, siempre tenían el derecho de sacar provecho, a su placer, de las capacidades físicas e intelectuales de las personas esclavas.

Hch. 16, 16-18 presenta, para aquel tiempo, un cuadro realista sobre la situación de las personas esclavas. Para sus "legítimos" señores, las personas esclavas eran "una propiedad con alma" y, como tal, eran un "instrumento que sirve a la realización de la vida de su propietario" (4). Como propiedad, las personas esclavas eran valiosas para sus señores. Ellas mismas, no obstante, eran consideradas como un instrumento o cosa, no teniendo ningún derecho. Siendo propiedad productivo-lucrativa, no les pertenecía nada de aquello que producían. Todo lo que producían, y el lucro conseguido a través de su trabajo, pertenecía legalmente, y de hecho, a sus amos.

El recuerdo de un tal "instrumento" nos es transmitido en Hch. 16, 16-18. Esa esclava sin-nombre producía mucho lucro a sus señores. El trabajo, la profesión de ella tiene cuño religioso. Ese su don, la hacía muy valiosa para sus amos. Trataré de entender, ahora, en qué consistía esa su vocación.

---

3. Véase especialmente R. Taubenschlag, *Das Sklavenrecht im Licht der Papyri* (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 50). Weimer (1930), págs. 140-169.

4. Aristóteles, *Política* I, 1253b; para comentarios al respecto, véase M. I. Finley, *Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme*. Munich, C. H. Beck, 1981, págs. 86 ss.

1. 2. Una protagonista pítica

Todo el acontecimiento político-policial narrado en Hch. 16, 19-24 emerge por causa del hecho religioso narrado en nuestro texto. Consta que la esclava sin-nombre tenía un espíritu *python* (pitón), el cual fue expulsado por Pablo. Quiero, aquí, preguntar por la identidad religiosa de la esclava.

El lenguaje empleado en el texto para describir la función religiosa de la esclava, evoca asociaciones y muestra relaciones con los oráculos píticos de Delfos (5). *Python* (pitón) era el nombre de una cobra, respectivamente de un dragón que guardaba un oráculo llamado *pytho* en las proximidades de Delfos. Cuenta la leyenda que él se quiso apoderar de la región, del santuario y de las profecías. Por eso, Apolo lo habría matado, recibiendo entonces el sobrenombre de *Apolo-Pythios,* y acabó erigiendo allí su oráculo pítico. Apolo-Pythios era el más famoso dios de oráculos, el cual, acompañado de sus sacerdotisas videntes, llamadas pitonisas, era conocido también en la región de Macedonia, inclusive en Filipos. Para profetizar o tener visiones, una pitonisa recibía un espíritu, y esa función solamente podía ser ejercida por mujeres vírgenes y/o viudas, las cuales provenían de casas de personas agricultoras empobrecidas (6). Pese a que esas mujeres eran las principales agentes del acontecimiento religioso, ellas eran apenas "portavoces de divinidades masculinas" (7) y, como mediums, ni siquiera tenían influencia sobre la interpretación de sus profecías, la cual quedaba en manos de los sacerdotes.

Para una interpretación histórico-religiosa de Hch. 16, 16, me parece relevante resaltar lo siguiente: las formas derivadas de *pyth-* aparecen siempre en conexión con el oráculo de Delfos, y el nombre *python* (pitón) es usado tanto para la caracterización del lugar, cuanto para la denominación de la cobra/del dragón. Ahora bien, conforme al mito, la cobra o dragón no poseía ningún poder profético-visionario ni capacitaba a nadie para eso, sino que únicamente ejercía la función de proteger el local de oráculo *Pytho* y, por otra parte, hacía mucho había sido muerta/o por Apolo.

---

5. Eso también fue percibido ya por exégetas. La mayoría, sin embargo, quiere relacionar la esclava con ventrílocos o espíritus de muertos, los cuales Plutarco llamara "pytonas". E. Haeneken, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), 1959 (12a. ed.), pág. 434; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Das Neue Testament Deutsch 5), 1981, pág. 245; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2), 1986, pág. 113; J. Comblin, *Atos dos Apóstolos II* (Comentário Bíblico NT), 1987, pág. 66.

6. Höfer, artículo "Pythia, pythios, python", en: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (ed. W. H. Roscher) III/2, Leipzig, 1909, págs. 3381 s; W. Fauth, artículo "Pythia", en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 24), 1963, págs. 542 ss. Ambos autores se basan en estudios que hicieran de los escritos de Plutarco.

7. Sarah B. Pomeroy, *Frauenleben im klassischen Altertum.* Stuttgart, 1985, pág. 49.

En consecuencia, la locución "espíritu pitón" empleada en Hch. 16, 16 no puede estarse refiriendo a ese bicho. Pues aquí el don de la profecía/de la visión que la esclava posee, es caracterizado justamente a través del hecho de ella "tener un espíritu pitón". Además, tenemos que observar que la propia esclava no es llamada "pitonisa". Si ese fuese el caso —pero no lo es—, entonces podríamos equipararla genéricamente con los ventrílocos, como la exégesis tradicionalmente lo hace.

Sin embargo, es justamente la combinación de las palabras "tener un espíritu pitón" y "decir oráculos"/"profetizar"/"adivinar" (*mantéuestai*), la que permite, o hasta exige, la ligazón a los acontecimientos cúltico-religiosos asociados a Apolo. El era el dios de la mántica, el dios de los oráculos, el cual concedía a las pitonisas el don de la profecía/adivinación a través del recibimiento del espíritu de la profecía/adivinación. Siempre se usa ese verbo allí donde existe una pitonisa.

El verbo *mantéuestai* es un *hapaxlegomenon* neotestamentario. Aparece, por lo tanto, en conformidad con sus raíces histórico-religiosas, solamente en ese contexto pítico. Con eso se relaciona aún otra observación del texto: la mujer, la esclava profetiza/adivina, de la cual se habla en Hch. 16, 16, no es mencionada por el nombre. Por un lado, eso no acontece con todas las esclavas mencionadas en la obra de Lucas (véase Hch. 12, 13) y, por otro lado, eso es la regla en contextos píticos. Sobre una protagonista pitonisa no se daban mayores informaciones. Ella era un instrumento de revelación, y de eso resultaba su anonimato.

Los indicios contenidos en nuestro texto y las informaciones levantadas por medio de ellos respecto de la función religiosa de la esclava, traen a la superficie el contexto religioso y posibilitan reconstruir la pertenencia religiosa de la esclava sin-nombre. Con toda probabilidad histórica, ella era una pitonisa que aparentemente no actuaba en un oráculo fijo, sino que profería sus profecías/adivinaciones también "en camino" (8). Eso muestra la conducta y la actuación de la esclava en Hch. 16, 16-18.

2. El encuentro de la esclava con los misioneros cristianos

El texto nos cuenta que cuando Pablo y Silas se estaban dirigiendo a la sinagoga, esa esclava vino a su encuentro y, a partir de ese primer encuentro, se dedicó a seguirlos. En los vv. 17-18 se concretiza entonces, también ejemplarmente, aquello de que habla el v. 16.

2. 1. El encuentro se transforma en seguimiento

Es interesante observar que de un simple encuentro resultó un seguimiento. La esclava que vino al encuentro se transformó en seguidora

8. Plutarco, Pyth. or. 17.

de los apóstoles. Es justamente eso lo que el verbo "seguir" (*katakoloutein*) está afirmando. Ese verbo es empleado apenas dos veces en el Nuevo Testamento, y exclusivamente por Lucas: una vez en Hechos (16, 17), y otra en el evangelio (Lc. 23, 55). Los sujetos de la acción son siempre mujeres: aquí la esclava, allá las mujeres que seguían a Jesús desde Galilea. Una importante diferencia en relación a Lc. 23, 55 es que mientras aquellas mujeres permanecen calladas, aquí la mujer esclava puede hablar.

El análisis de las palabras *hypantán* ("ir al encuentro", "encontrar") y *krátzein* ("gritar", "hablar alto"), nos ayuda a entender mejor la acción de esa mujer esclava. El verbo *hypantán* es empleado 10 veces en el Nuevo Testamento, exclusivamente en los evangelios y en Hechos. El es usado tanto para caracterizar el encuentro entre personas poseídas y no-poseídas en la fase anterior a un exorcismo/expulsión de espíritus (Mc. 5, 2; Mt. 8, 28; Lc. 8, 27; Hch. 16, 16), como para la descripción de encuentros "normales" entre personas no-posesas (Mt, 28, 9; Lc. 14, 31; Jn. 4, 51; 11, 20. 30; 12, 18).

Para nuestro texto es importante percibir que en tanto la historia sinóptica de Mc. 5, 1-14 par. habla expresamente de "espíritus inmundos/impuros" o de "demonios", en Hch. 16, 16 solamente se habla de un espíritu mántico que no recibe tal o semejante caracterización. Asimismo, mientras que para las historias sinópticas de expulsión de espíritus es importante acentuar que hubo un único encuentro, nuestro texto resalta que el primer encuentro se transformó en seguimiento de varios días.

Por lo tanto, en tanto que en las otras historias de expulsión de espíritus ella acontece ya en el primer encuentro, nuestra historia documenta que ella acontece sólo después de varios días de seguimiento y actuación de la esclava. La actividad de la esclava era de cuño religioso-mántico y no estaba marcada por el miedo, el aislamiento y el sufrimiento, como en el caso del comportamiento del hombre geraseno, que estaba poseído de un "espíritu impuro" (Mc. 5, 1-14 par.).

La expresión "espíritu pitón" es más un *hapaxlegomenon* neotestamentario. Hablando en una perspectiva histórico-religiosa, se trata aquí de un "espíritu inspirador" (9). Esa inspiración es la mántica, la cual remite al ámbito de los oráculos de Apolo, cuyas sacerdotisas pitonisas reciben el espíritu mántico que las capacita para las profecías/adivinaciones. Como en todos los casos de "espíritus", también aquí vale la regla: no es la persona la que dispone sobre el espíritu, sino que es éste el que dispone de la y sobre la persona.

Aquí se puede preguntar todavía cómo el espíritu pitón se expresa a través de la esclava. El texto afirma que la esclava que seguía a los misioneros pronunciaba sus oráculos en voz alta. Y eso por varios días. Lingüísticamente, el verbo *krátzein* ("gritar", "hablar alto") pertenece al

9. H. Kleinknecht, artículo "Pneuma", en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI (1959), págs. 341 ss.

ámbito de la mediación entre lo divino y lo humano. Designa, pues, una acción y habla profundamente religiosa.

2. 2. El contenido de la revelación pítica

Por las calles de Filipos, la esclava anunciaba en voz alta: "Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, que os anuncian un camino de salvación". Esa es la identificación dada a los misioneros por la esclava con dones mánticos. ¿Por qué, pues, eran tenidos en aquel contexto no cristiano? El contenido del anuncio de la esclava, ¿corresponde a lo que ellos eran?

"Dios Altísimo" (*theós hypsistos*), era un epíteto muy conocido en el mundo contemporáneo de Pablo, testimoniado por innumerables inscripciones y documentos judaicos y no-judaicos. En el contexto judaico, frecuentemente aparece en contextos sinagogales donde la construcción de la *proseuché* ("predio sinagogal") es dedicada al Dios Altísimo. En la versión griega del Antiguo Testamento (LXX), el epíteto corresponde al término hebraico *el elion,* el cual aparece como predicado divino principalmente en los libros más nuevos y en los apócrifos. Aunque teniendo un telón de fondo politeísta, se refiere siempre al Dios de Israel: en Gn. 14, 18-24 el nombre es usado sinónimamente con "Jhwh"; en Sl. 96, 9 él es colocado "sobre todos los dioses"; en Sl. 46, 3; 82, 19 él es el señor sobre la tierra; Ps. 56, 3 lo presenta como Dios de las personas oprimidas, a las cuales ofrece su protección (Sl. 90, 1 ss), pidiendo que las personas creyentes practiquen la justicia con las personas empobrecidas y sufrientes (Sl. 81, 1-8). Por causa de esa justicia es que sus mandamientos deben ser mantenidos (Sl. 77, 35. 56; 49, 14; 106, 11). Y conforme a Dn. 3, 93 ss (LXX), los siervos del Dios Altísimo son llamados "hijos del Dios Altísimo". A través de la mediación judaica, ese predicado divino penetra en el mundo helenístico, y es usado como caracterización del Dios del pueblo judaico. Autores neotestamentarios también hacen uso de ese lenguaje, aplicando el epíteto siempre al Dios de Israel (Mc. 5, 7; Lc. 1, 32. 35. 76; 6, 35; 8, 28; Hch. 7, 48; 16, 17; Hb. 7, 1).

Es interesante observar que esa caracterización del Dios del pueblo judío es usada, en Hch. 16, 17, por una esclava "pagana". El contexto (vv. 13 y 16 (*proseuché*) y vv. 20-21) y el uso corriente del epíteto para la identificación del Dios del pueblo judío, permiten deducir que ella se estaba refiriendo justamente a ese Dios. La esclava hace uso preciso de esa expresión, de modo que en aquella colonia romana, sus palabras, proferidas públicamente, deben haber resultado de una transparencia inconfundible. Y dado que inclusive las autoridades romanas conocían y usaban ese epíteto para caracterizar al Dios del pueblo judío (10), la

10. Josefo, *Antiquitatum Judaicarum* XVI, 6, 2.

identidad de Pablo y de Silas estaba públicamente conocida. Se trata de personas que están sirviendo al pueblo judío, anunciando el camino de su salvación. Y eso en una colonia romana.

Resumidamente puedo, hasta aquí, decir lo siguiente: Hch. 16, 16-18 testimonia el hecho de que esa esclava sin nombre es explotada por sus amos, y eso a través de su trabajo en el campo religioso. Ella es instrumento de sus señores y, simultáneamente también, instrumento de la divinidad, cuyo espíritu ella "tiene", y que le da el don mántico. Con eso, el relato nos presenta tanto un cuadro social cuanto teológico. A mi modo de ver, la relevancia teológica consiste en el hecho de que esa divinidad, de la cual la esclava es portavoz, no consigue liberar a su representante de la esclavitud y de la dependencia de sus amos. Aun cuando los señores y la esclava practicasen la misma religión, falta aquí la fuerza para superar las contradicciones sociales: el límite entre los explotadores y la explotada no es anulado. No obstante, es importante resaltar que la esclava tenía el don especial de la profecía, de la visión. Es ese don el que la capacita para revelar la identidad de los misioneros. Y su anuncio es verdadero, no engañoso y falso, como mayoritariamente se quiere en la exégesis. Su trabajo religioso, sin embargo, la mantiene presa en las redes de la explotación y de la dependencia, por cuanto sus amos saben muy bien disfrutar financieramente de ese don.

En esa situación de esclavitud, la esclava profetiza y tiene visiones, trayendo mucha alegría para muchas personas, propociomándoles mucha cosa buena (11). No es típico que personas con ese don profieran dichos y anuncios que causen y traigan desgracia. Es por eso que, en su contexto, ella no puede ser —y no fue entendida así— posesa de un espíritu malo/inmundo. No obstante, en un cierto momento, después que la esclava lo siguiera por varios días, Pablo no consiguió más ser señor de la situación, se irritó y expulsó aquel espíritu pitón. La expulsión es consecuencia de la irritación de Pablo (v. 18). Quiero preguntar aquí por las consecuencias que esa expulsión del espíritu habrá tenido para la esclava. Y en eso encuentro imprescindible no olvidar la pregunta: ¿será acaso que la esclava no podría haber sido liberada, de hecho, de la esclavitud que explotaba sus dones religiosos sin que su capacidad tuviese que ser destruida?

3. La expulsión del espíritu y sus consecuencias socio-económicas

Después que por varios días la esclava anunciara públicamente la identidad de los misioneros, Pablo, habiéndose irritado, expulsó de ella el espíritu pitón. En este acto de Pablo, nuevamente se evidencia que la esclava no era comprendida como sujeto de la acción mántica. Pues Pablo no se dirige propiamente a ella, sino al espíritu pitón, y le ordena,

11. H. Kleinknecht, *art. cit.*, pág. 345, con gran relación de literatura.

en nombre de Jesucrito, que salga de ella. Aquí, preguntaré tanto por la reacción de Pablo, cuanto por la reacción de los amos de la esclava, y, brevemente, procuraré comparar ese relato de la expulsión del espíritu eon otros relatos neotestamentarios.

3. 1. La reacción irritada de Pablo

Dado que el contenido del anuncio de la esclava era verdadero, es necesario preguntarse por el porqué de la reacción de Pablo. ¿Será que Pablo lo sintió perjudieial? ¿Por cuál motivo? ¿Por qué Pablo se habrá irritado?

El verbo *diaponéstai* ("estar irritado"), también es poco empleado en el Nuevo Testamento. Aparece únicamente dos veees (Hch. 4, 2; 16, 18). De Heh. 4, 1-3 es posible dedueir que ese "estar irritado" es, de hecho, una reaeeión. Por un lado, es una reacción a la intromisión voluntaria o involuntaria de otras personas en la esfera de la eompetencia de aquellas personas que ahora están irritadas, justamente también porque las personas "intrusas" llaman mucho la ateneión del pueblo sobre sí mismas. Por otro lado, es igualmente una reaeeión eontra el eontenido proferido por las personas "intrusas". ¿Cuál sería la razón de que Pablo se irritara? A partir del texto es posible considerar que el eontenido mántieo de la eselava y los "varios días" durante los cuales ella lo anunciaba, proporcionan el motivo para la reacción de Pablo. Veamos, sin embargo, resumidamente, lo que diee la investigación.

El seguimiento y la acción de la esclava son tenidos, por regla general, como una eonstante incomodidad para los misioneros. Ella los estaría incomodando, molestando e interfiriendo de forma perjudieial e indeseada en su trabajo misionero (12). Esa comprensión atraviesa práetieamente toda la exégesis de ese texto, porque se evalúa el fenómeno religioso narrado en Hch. 16, 16-18 como algo "demoniaco", "impuro", etc. Justamente en la evaluación de las informaciones histórico-religiosas es que las opiniones de los exégetas se vuelven rigurosas y las afirmaciones se agudizan, en un eonseiente lenguaje mareado por el sentimiento de superioridad religiosa. Apareeen entonees afirmaeiones eomo: "Los demonios acertadamente dicen ciertas cosas, pero no deben decirlo" (13), o: es eierto que la eselava diee la verdad, no obstante, "la verdad es, aquí, la máseara/el pretexto de la maldad" (14), o incluso: Pablo "no permite

12. Véase, por ejemplo, T. H. Zahan, *Die Apostelgeschichte des Lukas* II (Kommentar zum Neuen Testament), 1919-1921, pág. 577; G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 5), 1984, pág. 345.
13. H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Handbuch zum Neuen Testament 7), 1963, pág. 91.
14. O. Bauernfeind, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 22), 1980, pág. 209.

ninguna propaganda del diablo para la cuestión de Jesús" (15). Los exégetas evalúan la práctica religiosa y la propia religiosidad de la esclava como algo "enfermizo" (16). Con eso se paraliza todo lo que es gentil, no cristiano. El sentimiento de superioridad religiosa se expresa claramente en el siguiente comentario:

> Después de algunos días de tranquilidad, Pablo reacciona 'irritado' (cf. 4, 2) y acepta el desafío de probar la supremacía del siervo de Dios verdadero sobre la aparición de la religiosidad pagana (17).

El propio texto no suministra ninguna de esas medidas interpretativas de la exégesis dominante. Esta muy rápidamente habla de "demonio", "diablo", "espíritu inmundo", y los equipara al "espíritu pitón". Ella, por lo tanto, diferencia poco entre los diversos "espíritus". Visto en una perspectiva histórico-espiritual, creo que existe una gran diferencia entre un "espíritu malo", un "demonio", y un espíritu mántico, justamente por causa de los efectos de sus acciones. Aquellos causan enfermedades, sufrimientos, aislamiento y miedo; este otro capacita para anuncios proféticos, visionarios. Pienso que en lo tocante a esto, debemos concientizarnos de que la evaluación de aquel espíritu y de su acción, depende mucho del contexto en el cual nos encontramos y de nuestra perspectiva de análisis.

Lo que nuestro texto tiene de común con otros relatos de expulsión de espíritus es el uso del verbo *exérchestai* ("salir de") para caracterizar la orden de expulsión y su resultado. En los sinópticos, esa es la palabra típica que describe la salida de espíritus de personas poseídas por ellos. Mayores que las semejanzas de esas historias de expulsión de espíritus con otros relatos sinópticos, sin embargo, son las *diferencias* existentes entre ellas:

> a. En los sinópticos, la expulsión acontece en el primer encuentro entre las personas actuantes; aquí, recién después de "varios días".
> b. En los sinópticos siempre se realza la salida de los espíritus como siendo muy bulliciosa y agitada, mientras que aquí nada se menciona sobre eso.
> c. En los sinópticos, una expulsión de espíritu generalmente tiene por resultado la admiración y/o conversión de personas, y esas historias sirven para la propagación del Evangelio de Jesucristo. Aquí no hay ningún tipo de aclamación por parte de la multitud.

Por ende, en nuestro relato faltan las principales características de un tal milagro, las cuales, no obstante, son conocidas por el autor (véase, por ejemplo, Hch. 8, 7-8). A partir de eso es posible decir que

15. W. de Boor, *Die Apostelgeschichte* (Wuppertaler Studienbibel), 1965, pág. 298.
16. R. Pesch, *op. cit.*, págs. 113 s.
17. *Ibid.*, pág. 113.

Hch. 16,16-18, simplemente no es un relato sobre ningún suceso misionero que pudiese haber acontecido con base en la expulsión allí narrada. Al contrario, aquí acontece algo inédito: en vez de admiración y conversión, lo que sigue es una acusación romana contra los misioneros cristianos, cuyo contenido analizaremos más adelante.

En esa expulsión todavía es importante observar que Pablo la efectuó en nombre de Jesucristo. Con eso se está testimoniando también el discipulado de Pablo, y la plena autorización que él recibió de Jesucristo para poder realizar tales actos (Mc. 16, 17). Pablo es, por así decirlo, representante de Jesucristo, y con suceso hace uso de su nombre. Así como en Hch. 3, 1-10; 9, 32-43, se trata aquí de un acto de poder por parte de personas que son discípulas de Jesús.

En las expulsiones de espíritus documentadas en los evangelios sinópticos realizadas por Jesús, se muestra que éste es señor también del mundo de los espíritus. Ellos son fuertes, pero Jesús acepta el desafío de luchar con ellos, y los vence. Se trata, en las expulsiones, de luchas de poderes divinos. Lo mismo también vale cuando personas que son discípulas de Jesús realizan tales hechos en nombre de ese maestro y señor. Pienso que en Hch. 16, 18 acontece una tal lucha de dioses. Ella acontece entre Pablo y la esclava. Se realiza entre dos personas que representan dioses diferentes: el mesías judío, Jesucristo, y probablemente Apolo. No se dice que la lucha fue intencionada, al menos no antes de Pablo haber reaccionado de forma irritada. Si desde el inicio ese conflicto hubiese sido intencional, lo normal sería entonces que Pablo reaccionase inmediatamente en el primer encuentro, como en las otras historias de expulsión de espíritus. Pienso que el encuentro se transformó en una lucha de poderes divinos recién a partir del momento en que Pablo percibió, en el poder que la esclava estaba ejerciendo, una cierta competencia, o hasta un peligro. Eso puede haber consistido en el hecho de Pablo no poder negar la capacidad real de la esclava. Dentro del contexto de Filipos, es posible que la esclava se hubiera vuelto precursora de Pablo, esto es, que estuviese preparando el camino de los misioneros, anunciándolos. En esto, puede haber acontecido que algunas personas se dirigiesen a la esclava para recibir mayores informaciones respecto a aquellos hombres y que, de esta manera, hubiese caído más luz sobre la esclava que sobre los misioneros. Estos pueden haber evaluado entonces la actuación de la esclava, del mismo modo como lo hicieran los doctores judíos en relación a los "intrusos" en Hch. 4, 1-3.

No se puede excluir la posibilidad de que el anuncio público hecho por la esclava pudiese haber sido peligroso para los misioneros, justamente porque los conceptos por ella utilizados revelaban la identidad de los misioneros. Esta podía suscitar la sospecha de propaganda proselitista entre la población romana en la colonia de Filipos (18).

---

18. Eso era prohibido por la ley romana. Véase G. Schille, *op. cit.*, pág. 346, con indicaciones bibliográficas.

Pablo, pues, irritado, expulsó el espíritu pitón. Es obvio que esa acción no tiene apenas un significado religioso, sino concretamente también económico y legal. Vale la pena recordar: quien esclaviza a esa mujer no es el espíritu pitón, pero sí sus amos, los cuales sacan gran provecho económico de su capacidad mántica. No obstante, ese espíritu que fue expulsado por Pablo mantenía a la esclava en la esclavitud. En la situación de esclavitud, él mismo no se revelará como un espíritu liberador. Pero no es por eso que es expulsado, sino por el hecho de Pablo haberse irritado con la acción de la esclava.

3. 2. La expulsión como damnificación y perjuicio

Quiero analizar ahora específicamente la consecuencia de la acción de Pablo, preguntando por el daño causado a la propiedad ajena, en este caso, a la esclava. En el momento de la expulsión del espíritu pitón, ella pierde la capacidad de proferir oráculos y, con eso, sus amos pierden una rentable fuente de ganancias. Gran parte de los exégetas interpreta esa acción de Pablo como significadora de liberación y cura para la esclava, lo que indica que la entienden espiritualmente enferma, y que aplican su comprensión de la liberación también a este nivel (19). Pero, ¿quién se ha preguntado lo que, de hecho, puede y debe haber acontecido con la esclava después de esa "liberación"?

Con base en conocimientos histórico-legales, pienso que se puede decir que Pablo, mediante la espulsión del espíritu pitón, transformó a la esclava en un objeto sin valor para sus amos. Con eso, Pablo estaba contradiciendo los derechos de propiedad y las leyes de la casa señorial. Este conocimiento es nuevo en el trabajo exegético de este texto. Aquí no pregunto primeramente por Pablo, por la supuesta molestia e incomodidad que la esclava le estaría causando, sino que trato de plantear también preguntas de cuño legal, preocupada por la esclava. Con eso, es la esclava la que está en el centro hermenéutico de mi análisis. Y al intentar rescatar a la esclava, constato que todo el acontecimiento en Filipos, narrado en Hch. 16, 16-18, está lejos de significar su liberación. Pues, de hecho, ella no fue liberada. La acción de Pablo la hizo propiedad damnificada para sus señores. Esa es la primera consecuencia que puede ser deducida del texto, y a partir de informaciones legales de la época. Por eso, no basta con constatar que la esclava se volvió sin valor para sus amos, sino que es preciso preguntarse todavía: en esa situación, ¿qué acontece con ese objeto damnificado?

---

19. Véase, por ejemplo, W. de Door, *op. cit.*, págs. 298 s; W. Schmithals, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Zurchner Bibelkommentar NT 3, 2), 1982, pág. 150. Contra esa comprensión, afirmará E. Haenchen, *op. cit.*, pág. 434, nota 6: "No se puede hablar de una 'cura'... Lucas no considera a la esclava como enferma... La psicología moderna no tiene aquí su lugar".

Se sabe que los señores no tenían obligaciones en relación a sus esclavas y esclavos, excepto que necesitaban alimentarlas/os para mantenerlas/os como mano de obra. Como "instrumentos de producción", se necesitaba mantenerlas/os en condición de ser capaces de producir (20). En el caso de que una tercera persona causara algún daño a la propiedad ajena, la legislación de la época decía claramente lo que debía acontecer: el propietario tenía que ser indemnizado, pues a través de su propiedad, él mismo era el perjudicado. Es obvio que la ley solamente pensaba en el propietario y no en el propio "objeto" damnificado, en este caso la esclava.

La esclava de la cual se habla en Hch. 16, 16-18, legalmente era una propiedad de sus señores. En el caso narrado, ella no es damnificada por sus propios amos (21), sino por un tercero. Conforme al derecho romano, dañando a la propiedad, Pablo estaba causando daño a los propios propietarios. Y, de hecho, ellos son perjudicados económicamente. Eso también es testimoniado por el texto de Hechos. Con su acción religiosa, Pablo está interviniendo en la concepción jurídico-legal romana. Según ésta, Pablo se tenía que responsabilizar delante de los señores. El conflicto religioso culmina en una acusación político-legal.

4. La reacción de los amos de la esclava

Hch. 16, 19-21 nos presenta la reacción de los propietarios legales de la esclava. Se trata de un procedimiento legal que se basa en la jurisdicción romana. Los señores recurren a las autoridades romanas para reclamar y para acusar a Pablo y a Silas. Eso muestra que ellos eran ciudadanos romanos regidos por su ley. Pero, ¿cuál es la acusación?

4. 1. Acusación política y medidas policiales

Los señores llevaron a Pablo y a Silas al *forum,* a la presencia de las autoridades (*árchontes*) y de los pretores (*strategói*). Lo que se narra en los vv. 20-24 refleja la esfera de la jurisdicción municipal romana. Los *strategói* representaban la más alta autoridad dentro de una colonia romana. Ellos ejercían tanto la función de la supervisión administrativa, cuanto la de la jurisdicción. Los *rabdúchoi* ("lectores") estaban al servicio de los magistrados municipales, y eran los responsables de llevar a las personas acusadas ante el tribunal, siendo los encargados de prenderlas y encerrarlas. Y estaban aún los guardas de la prisión (*desmofiláques*).

---

20. *Digesto* 50, 17, 22; véanse comentarios en N. Brockmeyer, *Antike Sklaverei* (Erträge der Forschung 116), Darmstadt, 1979, págs. 8 ss.

21. Los señores tenían todo el poder de disponer de y sobre las esclavas/os, pudiendo inclusive causarles daños corporales. Véase N. Brockmeyer, *op. cit.,* págs. 111 ss.

Todas esas autoridades municipales estaban para preservar el "orden" romano en las colonias. Pablo y Silas son acusados delante de las mismas. El punto de partida del conflicto político-policial fue la acusación de los señores que sufrieran daños económicos mediante la acción religiosa de los misioneros cristianos. Es interesante que la acusación tiene por contenido el tumulto surgido a través de la propagación de costumbres extrañas. Los acusan como pertenecientes al pueblo judío.

La acusación de propagación de costumbres extrañas, las cuales los romanos "no pueden recibir ni practicar" (v. 21), es una acusación política. Producir tumulto en la ciudad con otros comportamientos, es violar las costumbres romanas (22). Bajo las costumbres judías que los romanos no debían practicar, estaban, entre otras, las siguientes prácticas: no prestar servicio militar, el descanso y las celebraciones sabáticos, las costumbres alimenticias. Es posible que la acción de Pablo, la expulsión del espíritu pitón, también haya podido estar incluida en la expresión "propagación de costumbres extrañas". Pues si la expulsión efectuada por Pablo concretamente causó un daño a la propiedad ajena, entonces eso significaría que él infringió los derechos romanos de propiedad. Habría acontecido, por consiguiente, una violación de las costumbres romanas y, ligado a eso, se habría entrado en conflicto con la religión vinculada al Estado romano, la cual estaba interesada en mantener también el "orden" económico de su sistema político.

4. 2. Posibles consecuencias económico-legales

Ya mencioné anteriormente que en caso de damnificación de la propiedad ajena, la ley romana claramente prevía una indemnización de la persona propietaria. Aquí, pues, perfectamente cabría una acusación también en ese plano. Y sería de esperar la exigencia de una tal indemnización. Dice la ley que quien causa daño a la propiedad ajena, necesita indemnizar a la persona propietaria con el valor que la propiedad damnificada tenía antes de la damnificación (23). Con ello se estaba afirmando que, por un lado, el propietario estaba perdiendo el valor real de su propiedad y, por otro lado, que ésta había sido inutilizada, que no desempeñaba más su función anterior. Con la indemnización, la ley pretendía proporcionar a las personas propietarias una especie de "restauración". Pero, ¿qué acontece con la propiedad damnificada en el caso de personas esclavas? El daño causado a ellas generalmente es

22. Véase W. Elliger, *Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth.* Stuttgart, 1987, págs. 56 ss.

23. A ese respecto, véase, por ejemplo, M. Kaser, *Römisches Privatrecht. Ein Studienbuch.* Munich, 1977 (10a. ed.), págs. 205 ss; A. Ehrhardt, *Rechtsvergleichende Studien zum antiken Sklavenrecht Wehrgeld und Schadenarsatz* (Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 68), Weimer, 1951, págs. 87 ss.

irreparable. Damnificadas, su situación real solamente tiende a empeorar, dado que ya no prestan más la función por la cual estaban en manos de sus propietarios.

El conocimiento legal de esa cuestión crea la expectativa de que los amos, en su acusación en Hch. 16, 20-21, reivindiquen sus derechos económicos. El texto, sin embargo, no relata directamente nada de eso. Como hemos visto, la acusación es de cuño político, la cual no obstante, sin duda, también abarca el nivel económico. Y además de esto, existe aún también la perspectiva religiosa de la acusación.

En la colonia romana de Filipos, donde vivían principalmente veteranos romanos, existía un fuerte antijudaísmo (24). Eso es reflejado en nuestro texto, cuando se dice que Pablo y Silas son judíos, y que están propagando prácticas judaicas que eran prohibidas para el pueblo romano. Romanas fueron las medidas policiales tomadas contra Pablo, como él mismo lo testimonia en 1 Ts. 2, 2 y en 2 Cor. 11, 25. Ese antijudaísmo aflora a la superficie recién con el conflicto entre Pablo y los amos de la esclava que sufrieron perjuicio económico a través de la acción de Pablo. Pero para mí es importante justamente resaltar que ese antijudaísmo hacía parte del contexto de la vida cotidiana, por ejemplo de aquellas mujeres que se reunían en el predio de la sinagoga fuera de la ciudad de Filipos, entre las cuales estaba Lidia. Para ellas, por tanto, esos conflictos estaban presentes diariamente, aunque fuera en forma latente. Y conforme el testimonio del propio Pablo y Flp. 1, 30, las medidas policiales sufridas por él, continúan siendo tomadas en relación a personas convertidas a la fe cristiana.

Mas, ¿es la esclava víctima de todo el sistema? Con el relato del conflicto político-policial, ella y su destino desaparecen del horizonte. No interesa más al autor del texto. No obstante, ella fue el punto de partida de la narración y la figura central que trajo ese conflicto a la luz del día. Consecuentemente, toda la escena se haya estrechamente vinculada con la esclava. Es por el destino de ella que quiero preguntar, es eso lo que busco rescatar.

5. ¿Liberación? Una posibilidad histórica e interpretativa

Ya expresé mi duda respecto del hecho de hablar, de entrada, de "liberación" de la esclava cuando se trata de la expulsión del espíritu pitón. A través de esa expulsión ella perdió el don mántico que la hacía económicamente tan atractiva para sus amos. Con eso, ella ciertamente perdió, para ellos, tal atractivo. Por ende, debe haber perdido también el celo especial que éstos le dedicaban por ser tan lucrativa. Se sabe que las

24. R. Pesch, *op. cit.*, pág. 114; E. Haenchen, *op.cit.*, pág. 435; W. Ellinger, *op. cit.*, pág. 56.

personas esclavas que poseían dones intelectuales y artísticos, eran bien tratadas por parte de sus señores y señoras, justamente porque así estaban cuidando una propiedad rentable y asegurando su propio futuro (25).

De acuerdo con lo que ya fue expuesto, pienso que para hablar de liberación de la esclava no basta con terminar con la fuente de lucro de los señores, por lo tanto, con sacar a la esclava de aquella realidad vivida. Es necesario que ella (ob)tenga una nueva posibilidad de vida, es necesario poder vislumbrar que le fue proporcionado otro comienzo *cualitativamente mejor*. Recién cuando eso es posible se puede, a mi modo de ver, empezar a hablar de liberación, de formación de una nueva vida y de un nuevo espacio de vida. Pienso que dejar el "objeto" damnificado simplemente al margen del camino, y al margen de la interpretación de ese texto, después que ese mismo "objeto" sirvió para demostrar el poder que actúa a través de Pablo, no es un signo concreto de una praxis de liberación que es solidaria con los grupos oprimidos, víctimas de mecanismos de opresión y marginación. Sí se puede hablar de "liberación", cuando se avizora también una posibilidad histórica de liberación de la esclavitud vigente. Es en eso que consistiría tal vez una "restauración" para la esclava que sufrió daños en sus funciones religioso-espirituales. Esa posibilidad de liberación, que puede ser históricamente fundamentada en otras experiencias, es la hipótesis que fui trabajando a partir de otros documentos, que testimonian la misma como una práctica corriente de la época.

Lo que muchos exégetas consideran un elemento superfluo (26) en el texto, es para mí justamente un eslabón que liga las dos historias de mujeres narradas en Hch. 16. Se trata de la *proseuché,* del "predio sinagogal", el lugar en el cual un grupo de mujeres se reunían, y el lugar al cual los misioneros se dirigían muchos días. Conforme a la costumbre judía, ese lugar no era usado sólo los sábados para las celebraciones cúltico-litúrgicas, sino que servía también para otros fines comunitarios. La *proseuché* podía ser lugar de encuentro de las minorías judaicas en la diáspora también durante la semana, sirviendo para actividades escolares, como lugar de distribución de agua, de comidas comunitarias, y lo mismo que como hospedería. Eso significa que también durante la semana, Pablo y Silas podían encontrar allí personas y conversar con ellas sobre el "camino de la salvación". Ese movimiento de varios días fue acompañado por la esclava que los seguía. Ahora bien, ese seguimiento podía muy bien estar motivado igualmente por su esperanza de una real liberación de la esclavitud. Pues en el mundo antiguo era muy conocido el hecho de que la *proseuché* ofrecía espacio y posibilidades para esa liberación (27).

---

25. Véase, por ejemplo, N. Brockmeyer, *op. cit.,* especialmente págs. 158 ss.
26. Por ejemplo, E. Haenchen, *op. cit.,* pág. 433; G. Schille, *op. cit,* pág. 345.
27. La literatura y las inscripciones son muy vastas a este respecto. Véase, por ejemplo, N. Brockmeyer, *op. cit.,* pág. 122; E. Schürer, *Die Juden im bosporanischen Reiche und die*

La esclava, al no disponer más de los dones que le garantizaban un buen lucro a sus señores, ciertamente estaba amenazada de que sus condiciones de vida empeoraran. Ella no disponía más de aquello que le garantizaba buenos tratos. Luego, quedaba reducida a una esclava "normal", pudiendo incluso ser prostituída por sus amos. A ella le sería proporcionada una posibilidad de vida y de un espacio de vida cualitativamente mejor si, por ejemplo, la comunidad judío-cristiana de Filipos la recibiese y le ofreciese protección en aquella comunión de personas santificadas e igualadas entre sí. Esa, además, era una práctica que existía en las comunidades (28).

No es posible averiguar si algo parecido aconteció también con la esclava en Filipos. Sin embargo, esa posibilidad permanece como históricamente posible, pues ella corresponde a una práctica que existía en la época. Si algo así también aconteció en Filipos, entonces es posible encontrar a la esclava, ahora liberta, entre las personas hermanas que se reunían en la casa de Lidia (16, 40). Flp. 4, 22 también es un indicio del estrecho contacto que esa comunión de personas igualadas tenía con personas libertas y puede, así, estar iluminando la posibilidad de que también esa esclava haya sido recibida en la comunidad, pudiendo, a partir de entonces, haber compartido su vida igualitariamente con otras personas hermanas. Pero si es imposible contar con tal posibilidad histórica, entonces tenemos que contar con el hecho de que, en relación a sus amos, la situación real de la esclava empeoró mucho después de la pérdida de sus dones espirituales. Ella pasó a ser una esclava "normal", que no merecía más cuidados especiales.

Sea como fuere, sin tomar en consideración esa posibilidad histórica arriba esbozada, es muy difícil, para mí, pensar sobre o hablar de "liberación" de la y para la esclava. Sin esa posibilidad, yo seguiría quitando de la persona esclavizada y explotada inclusive su esperanza histórica por la liberación, y estaría continuando con el juego del sentimiento de superioridad religiosa que, de hecho, nada estaría acrecentando de cualitativamente mejor en la vida de las víctimas de sistemas y mecanismos de opresión.

Genossenschaften der sebómenoi theón hypsiston ebendaselbst (Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften). Berlim, 1897, pag. 201 M. Hengel, "Proseuche und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina", en: G. Jeremias, *Tradition und Glaube*. Göttingen, 1971, pág. 174.

28. Véase, por ejemplo, la carta que el obispo Ignacio de Antioquía escribe al obispo Policarpo de Esmirna, en su apartado 4, 3. Allí él advierte a las personas esclavas que ellas no deben desear ser liberadas con el dinero de la comunidad. Ahora bien, si es necesario que un obispo, en una carta oficial, haga tal advertencia y amonestación, es señal que, de hecho, tal praxis ya estaba ocurriendo en diferentes comunidades.

EVANGELIZACION Y CULTURA

Estudio exegético-hermenéutico de Hechos de los Apóstoles, capítulo 15

Dagoberto Ramírez F.

Introducción

En este tiempo estamos en el proceso de rememorar los 500 años de la llegada de los españoles a este continente. No hay completo acuerdo en que se trate precisamente de una celebración. Por lo menos, los descendientes directos de los pueblos indígenas que poblaban estas tierras, no tienen nada que celebrar. Se trata, en realidad, de un acontecimiento polémico, sobre el cual se discute y se escribe mucho en este momento.

El cristianismo, a través de la Iglesia Católica, estuvo directamente comprometido en la empresa de los conquistadores españoles. En épocas posteriores, otras expresiones del cristianismo europeo y estadounidense se hicieron presentes en estas tierras. Se puede decir que todos reclaman el haber venido a evangelizar. La fecha es también, entonces, una magnífica oportunidad para que el cristianismo, en todas sus expresiones, reflexione sobre el papel que han jugado las iglesias y movimientos misioneros en la evangelización de este continente. Es también un tema polémico. Una discusión amplia del asunto tendría que tocar muchos aspectos, como son: la economía, la política, la historia y la cultura. En lo que toca a la exégesis bíblica, nos remitiremos específicamente a la relación fe cristiana-cultura.

En los últimos quinientos años de su historia, América Latina ha sido permanentemente avasallada en muchos sentidos. En particular nos preocupa la dimensión cultural. Según J. Comblin, la historia de la cultura en América Latina registra, por lo menos, tres invasiones culturales: la ibérica, de 1492 en adelante; la europea, a partir del siglo XIX, y la

invasión de la cultura contemporánea, cuyo liderazgo se atribuye principalmente a Estados Unidos [1]. Nos hacemos la pregunta, desde el ámbito de la teología, ¿cuál ha sido el papel que ha desempeñado la Iglesia Cristiana, en sus diversas tradiciones, en esta invasión cultural?

Se trata de una discusión muy amplia que queremos abordar aquí desde la exégesis bíblica. Para esta ocasión hemos tomado el capítulo 15 del Libro de los Hechos de los Apóstoles. Sin temor a equivocarnos, podemos decir que la decisión tomada en el Concilio de Jerusalén fue el acontecimiento más importante ocurrido en la historia de la Iglesia. Es muy posible que sin el paso del evangelio a los gentiles, el movimiento cristiano hubiese quedado reducido a una expresión minoritaria en el seno del judaísmo. Afortunadamente no fue así. Los designios de Dios, que el evangelista San Lucas interpreta muy bien, iban por el camino de la universalización del movimiento. Pero, tampoco se trataba solamente de los designios de Dios. Las condiciones sociales, políticas y culturales de la época permitieron la expansión del cristianismo. La dispersión de pueblos y razas en el contexto amplio de las fronteras del Imperio Romano, creó condiciones propicias para que muchos pueblos colonizados por los romanos encontraran en la fe cristiana un espacio para recuperar su identidad. Su participación en el movimiento cristiano les permitió acceder a una nueva manera de entender el mundo, la sociedad política, la dinámica de las fuerzas sociales y el futuro de libertad y justicia que podrían alcanzar.

El capítulo 15 de Hechos, es una composición literaria del evangelista Lucas. Al hacer la crítica del texto no es posible determinar con absoluta fidelidad la historicidad del episodio. Sin embargo, sí es posible descubrir en el relato, los elementos fundamentales de la crisis planteada. Esta crisis obligó al movimiento cristiano, en determinado momento, a asumir una posición frente a los acontecimientos que habían venido produciéndose a raíz de las acciones misioneras que Hechos relata en los capítulos anteriores. Es común, en la historia de la Iglesia por lo menos, que las acciones anteceden a las decisiones. Primero tenemos la práctica de algunos pioneros que obraron sintiéndose inspirados por el Espíritu de Dios. En un segundo momento tenemos las decisiones conciliares. La experiencia del apóstol Pablo es un ejemplo de esto que acontece. Una comparación entre Hechos 15 y Gálatas 2 demuestra que hay ciertas dificultades para compaginar ambos episodios. Un primer momento es la experiencia del apóstol, quien en una acción libre y carismática toma la iniciativa en la evangelización. En el transcurso de su misión se va enfrentando a situaciones que procura resolver sobre la marcha. En este proceso se producen conflictos a raíz de la rápida expansión del movimiento. Es necesario enfrentar la situación y llegar a

---

[1] Comblin, J. *Reconciliación y liberación*. CESOC, Ediciones Chile y América, Santiago de Chile, 1987, pág. 240.

algún acuerdo que permita la continuidad de la obra misionera. Según Lucas, en un segundo momento se necesita tomar ciertas decisiones bajo la inspiración del Espíritu Santo y en el contexto de los propósitos salvíficos universales del Señor. Esto es lo que el evangelista nos quiere transmitir en este relato del Concilio de Jerusalén.

1. Los Hechos de los Apóstoles

El libro de Hechos tiene un prólogo (1.1-26) y cuatro partes en las cuales se agrupa todo el material. La primera parte describe la situación de la Iglesia en Jerusalén (capítulos 2 a 5); la segunda parte (capítulos 6 a 9) describe los comienzos de la expansión de la Iglesia. La tercera parte (capítulos 9,32 a 15,35) relata los orígenes de la Iglesia en el mundo gentil, a partir de la comunidad en Antioquía. La cuarta parte (15,36 a 28,31) está dedicada a las misiones de Pablo en Asia Menor y Grecia, para concluir el relato con las experiencias en Jerusalén y en Roma.

Para los efectos de nuestro estudio nos interesa la tercera parte (capítulos 9-15): la descripción de los orígenes de la Iglesia en el mundo gentil. La etapa anterior termina con el sumario de 9,31:

> Las iglesias por entonces gozaban de paz en toda Judea, Galilea y Samaría; se edificaban y progresaban en el temor del Señor y estaban llenas de la consolación del Espíritu Santo.

A continuación se inicia la descripción de una serie de experiencias misioneras en el mundo gentil. Comienza con el llamado "ciclo de Pedro" (9,32 a 11,18). Luego se nos relata la fundación de la comunidad cristiana en Antioquía (11, 19-26). Los capítulos 13 y 14 describen el primer viaje misionero de Pablo. Todas estas experiencias primeras en la misión a los gentiles, van a poner —progresivamente— de manifiesto, el conflicto que va a dar origen a la discusión en el llamado Concilio de Jerusalén.

2. El Concilio de Jerusalén (capítulo 15)

El capítulo 15 divide Hechos en dos partes. En cuanto a su estructura, esta división señala dos etapas en la evangelización. La primera corresponde a la evangelización entre los judíos, y la segunda evangelización a los gentiles. Vamos a analizar el texto de 15, 1-35. Los versículos finales del capítulo 14, describen la llegada de Saulo y Bernabé a Antioquía. Después de pasar por penosas experiencias en su viaje misionero, embarcaron en Atalia en viaje a Antioquía "de donde habían partido" (v. 26), dice el texto. Esta referencia cierra todo el ciclo del relato misionero que había empezado en 13.1ss. De esta manera el redac-

tor puntualiza que la misión encomendada por la comunidad antioqueña a Bernabé y Saulo, ha sido cumplida. Los misioneros procedieron de acuerdo con las indicaciones de la comunidad y obraron bajo la dirección del Espíritu Santo, que les fue concedida por medio de los dirigentes (13, 2-3).

Leamos ahora el texto de 15, 1-35.

(A) 1. Bajaron algunos de Judea que enseñaban a los hermanos: "Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros".
2. Se produjo con esto una agitación y una discusión no pequeña de Pablo y Bernabé contra ellos; y decidieron que Pablo y Bernabé y algunos de ellos subieran a Jerusalén, donde los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión.
3. Ellos, pues, enviados por la Iglesia, atravesaron Fenicia y Samaría contando la conversión de los gentiles y produciendo gran alegría en todos los hermanos.

(B) (a) 4. Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la Iglesia, y por los apóstoles y presbíteros y contaron cuanto Dios había hecho justamente con ellos.
5. 5. Pero algunos de la secta de los fariseos, que habían abrazado la fe, se levantaron para decir que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés.
6. 6. Se reunieron entonces los apóstoles y presbíteros para tratar este asunto.

(b) 7. Después de una larga discusión, Pedro se levantó y les dijo:
"Hermanos, vosotros sabéis que ya desde los primeros días me eligió Dios entre vosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la palabra de la Buena Nueva y creyeran.
8. Y Dios, conocedor de los corazones, dio testimonio en su favor comunicándoles el Espíritu Santo como a nosotros;
9. y no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros, pues purificó sus corazones con la fe.
10. ¿Por qué, pues, ahora tentáis a Dios queriendo poner sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros pudimos sobrellevar?
11. Nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos".
12. Toda la asamblea calló y escucharon a Bernabé y a Pablo contar todas las señales y prodigios que Dios había realizado por medio de ellos entre los gentiles.

(c) 13. Cuando terminaron de hablar, tomó Santiago la palabra y dijo: "Hermanos, escuchadme.
14. Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre.
15. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito:
16. 'Después de esto volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída;

reconstruiré sus ruinas,
y la volveré a levantar.
17. Para que el resto de los hombres busque al Señor, y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre, dice el Señor que hace
18. que estas cosas sean conocidas desde la eternidad'.
19. Por esto opino yo que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios,
20. sino escribirles que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza, de los animales estrangulados y de la sangre.
21. Porque desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores y es leído cada sábado en las sinagogas".
(d) 22. Entonces decidieron los apóstoles y presbíteros, de acuerdo con toda la Iglesia, elegir de entre ellos algunos hombres y enviarles a Antioquía con Pablo y Bernabé; y estos fueron Judas, llamado Barsabás, y Silas, que eran dirigentes entre los hermanos.
23. Por su medio les enviaron esta carta:
"Los apóstoles y los presbíteros hermanos, saludan a los hermanos venidos de la gentilidad que están en Antioquía, en Siria y en Cilicia.
24. Habiendo sabido que algunos de entre nosotros, sin mandato nuestro, os han perturbado con sus palabras, trastornando vuestros ánimos,
25. hemos decidido de común acuerdo elegir algunos hombres y enviarlos donde vosotros, justamente con nuestros queridos Bernabé y Pablo,
26. que son hombres que han entregado su vida a la causa de nuestro Señor Jesucristo.
27. Enviamos, pues, a Judas y Silas, quienes os expondrán esto mismo de viva voz:
28. Que hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables:
29. abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas. Adios".
(C) 30. Ellos, después de despedirse, bajaron a Antioquía, reunieron la asamblea y entregaron la carta.
31. La leyeron y se gozaron al recibir aquel aliento.
32. Judas y Silas, que eran también profetas, exhortaron con un largo discurso a los hermanos y les confortaron.
33. Pasado algún tiempo, fueron despedidos en paz por los hermanos para volver a los que los habían enviado.
34. Pero Silas decidió quedarse allí, y partió Judas solo.
35. Pablo y Bernabé se quedaron en Antioquía enseñando y anunciando, en compañía de otros muchos, la Buena Nueva, la Palabra del Señor [2].

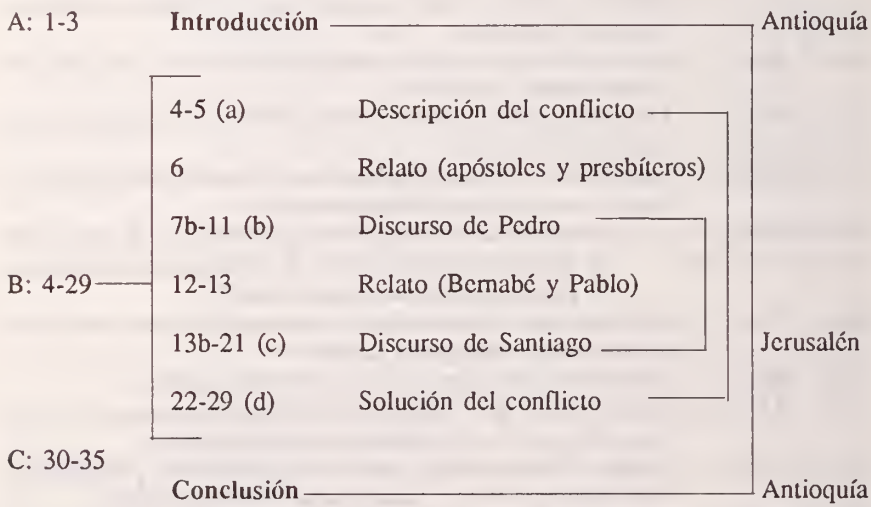
---

[2] Seguimos la *Biblia de Jerusalén*. El texto occ. y otros más añaden el v. 34.

El texto se nos presenta como una obra muy bien lograda. Lucas muestra una vez más sus grandes condiciones de escritor. La obra tiene tres partes. En primer lugar una introducción A), vs. 1-3, que ubica el relato en Antioquía. Del mismo modo, la tercera parte, que es la conclusión del relato, se ubica también en Antioquía C), vs. 30-33. Nos queda en el centro la parte principal del texto: vs. 4-29, B). Esta situación está ubicada en Jerusalén. Tenemos así un relato cuya estructura se mueve desde Antioquía (mundo gentil) hacia Jerusalén, el centro y el origen de la misión cristiana. Luego retorna el relato a Antioquía, con la solución del conflicto. Es importante en el discurso del texto el desplazamiento geográfico-teológico: Antioquía, conflicto; Jerusalén, discusión del conflicto y su solución; Antioquía, comienzo de una nueva era en la misión cristiana.

El centro del texto, B), también tiene una lógica estructural. Todo el relato de 4 a 29 da cuenta de las deliberaciones en el Concilio. Este relato comienza con la descripción del conflicto (vs. 4-5); el v. 6 es redacción narrativa. A esta descripción del conflicto le corresponden los vs. 22-29, que es la solución al conflicto. En el centro tenemos dos discursos: el discurso de Pedro (vs. 7b-11), y el discurso de Santiago (vs. 13b-21).

Podemos ver la estructura del relato en el siguiente gráfico:



2.1. A) Introducción: el conflicto en Antioquía (vs. 1-3)

Estas primeras palabras en el relato describen lo que fue, no tanto el primer conflicto, sino tal vez, el más importante en la historia del

cristianismo primitivo [3]. El capítulo 15 de Hechos marca un cambio cualitativo y cuantitativo en la historia de la expansión del cristianismo. A partir de este acontecimiento la proyección misionera del cristianismo tuvo consecuencias tan importantes, que sus efectos siguen vigentes hasta hoy.

El punto central del conflicto tiene que ver con la evangelización a los pueblos no judíos, así llamados "gentiles" en algunas versiones, y "paganos" en otras [4]. ¿Pueden salvarse *(sozénai)* los gentiles al igual que los judíos, o deben previamente circuncidarse? En el fondo de esta pregunta está la discusión acerca de la legitimidad de pertenecer o no a la comunidad mesiánica. Si bien el verbo *sózein* es el principal en el texto y sobre él gira la discusión formal, subyace la pregunta o tema no explicitado. ¿Pueden los gentiles, que no vienen de la tradición mosaica, pertenecer a la comunidad mesiánica sin someterse a la tradición judaica? La discusión está planteada en Antioquía, pero las objeciones vienen de Jerusalén [5]. Se trata, entonces, de una confrontación entre Antioquía y Jerusalén. La comunidad cristiana en Jerusalén revela una postura más cercana al judaísmo. Según algunos exégetas, la comunidad cristiana en Jerusalén estaba muy cerca del judaísmo farisaico [6]. Por otro lado, la comunidad cristiana en Antioquía estaba más próxima al mundo gentil, y se mostraba más proclive a incorporar a los gentiles al movimiento cristiano sin mayores restricciones.

En la descripción del conflicto, el redactor ya nos dice quienes estaban de un lado y quienes del otro. Por un lado, los que venían de Judea. Por otro, Pablo y Bernabé (vs. 1 y 2). Hay consenso en llevar el asunto a Jerusalén. Los "apóstoles y presbíteros" jugarán un papel importante en el asunto, y se les cita reiteradamente (2, 4, 6, 22, 23). En este caso, los apóstoles y presbíteros actuarán de jueces en la discusión. El redactor señala de esta manera quiénes son los que conducen la comunidad cristiana, destacando su autoridad. El v. 3 evidencia la toma de posición del redactor. Los mensajeros fueron enviados por la *ekklesía*, es decir, se reconoce a la comunidad de Antioquía la categoría de Iglesia. Después de todo: "En Antioquía fue donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de cristianos", y el texto se refiere a ellos como "Iglesia" (Hechos 11, 26).

---

[3] C. Mesters descubre hasta cien conflictos en el Libro de los Hechos de los Apóstoles. Cf. "Os conflitos no livro dos Atos dos Apóstoles", en: *Etudos Biblicos* No. 3, Ed. Vozes, Petrópolis, 1985, págs. 21ss.

[4] Las versiones en español optan por uno u otro término. En nuestro caso hemos preferido el empleo del vocablo "gentil", dada la connotación peyorativa que suele darse en América Latina al término "pagano"

[5] Roloff, J. *Hechos de los Apóstoles*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 297, sostiene que en el fondo de la redacción lucana subyace la reunión de dos comunidades (Jerusalén y Antioquía) para decidir el futuro de la misión cristiana.

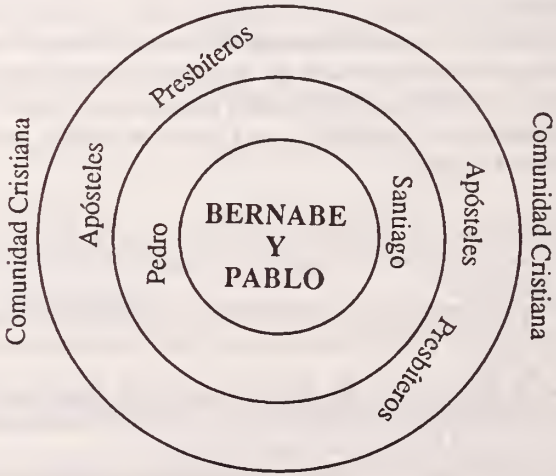
[6] Cf. Rius-Camps, J. *El camino de Pablo en la misión de los paganos*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, pág. 68.

La segunda manera que evidencia cómo el redactor toma posición en el relato y adelanta lo que será la decisión final, es mencionando la gira que Pablo y Bernabé hicieron por Fenicia y Samaría, testificando de su misión. La expresión "produciendo gran alegría en todos los hermanos" (v. 3c) revela la postura de Lucas y adelanta, por primera vez en el texto, lo que será la decisión del Concilio. No se trata de una situación que afecta solamente a Antioquía, ya que el movimiento se ha propagado por muchos lugares. En este sentido, Antioquía no es sólo un lugar geográfico en el relato, sino un actor paradigmático y un representante más allá de sí mismo del asunto teológico-misionero que se va a discutir.

2.2. B. La situación en Jerusalén (vs. 4-29)

La situación en Jerusalén se describe en varias escenas en el relato. En primer lugar, los vs. 4-6 narran los detalles de la constitución de la asamblea que va a discutir el asunto. En segundo lugar, los vs. 7-11 ofrecen el discurso de Pedro. El v. 12 redaccional, introduce la tercera parte (vs. 13-21) con el discurso de Santiago. El cuarto paso en el relato es el Decreto Apostólico (vs. 22-29), que constituye el desenlace. Con él culmina todo el relato.

La reunión en Jerusalén se presenta en forma de juicio. En el centro de este juicio comparecen Bernabé y Pablo (v. 12); cerca de ellos están Pedro, por un lado (vs. 7-11), y Santiago, por el otro (vs. 13-21). Un poco más lejos del centro que conforman los "acusados", están los apóstoles y los presbíteros, al comienzo, (vs. 4-6), y al final (vs. 22ss). En la última fila de este círculo concéntrico está "la Iglesia", al comienzo (v. 4) y al final (v. 22) de la discusión. Tenemos así el siguiente esquema:



2.2.1. (a) Descripción del conflicto en Jerusalén (vs. 4-6)

De acuerdo con el esquema concéntrico que hemos planteado, el relato comienza reseñando los detalles de la constitución de la asamblea y los personajes que intervienen en ella. El v. 4 describe una imagen positiva en cuanto a la postura de apertura a los gentiles: "contaron *(anéngeilán)* todo lo que Dios hizo con ellos" *(met' autón)*. Por otro lado, el v. 5 es la postura negativa que reacciona frente a la anterior: "pero *(dé)* se levantaron algunos...". El hecho de que el redactor coloque en primer lugar la postura positiva del asunto, ya adelanta nuevamente la decisión. La reacción farisaica es una postura de oposición a lo que sería la posición del v. 4. Ocurre algo contrario a la introducción en 1-3. Allí se comienza con la reacción de los judaizantes (v. 1) y se concluye con la respuesta (v. 3), que muestra los efectos positivos de la evangelización entre los gentiles. El v. 6 coloca en lugar destacado a las autoridades que han de conducir la discusión: los apóstoles y los presbíteros. Sin embargo, no queda claro en el texto si se trata de una "reunión a puertas cerradas", como sostiene Roloff [7]. Por otro lado, una variante tardía en el texto introdujo la expresión *syn to plézei,* junto al pueblo, para destacar que éste no estuvo ajeno a la discusión. La presencia del pueblo ofrece el marco en el cual los dirigentes toman las decisiones (v. 22).

2.2.2. (b) Discurso de Pedro (vs. 7-11)

Este discurso, de redacción lucana, marca la última vez que Pedro interviene en Hechos. El discurso está en la línea del redactor de anticipar la decisión final de la asamblea. Esta vez se incorporan una serie de argumentos teológicos. Por ejemplo, dice Pedro que Dios le ha *elegido a* él para anunciar el evangelio a los gentiles; Dios *comunica el Espíritu Santo que* actúa a favor de esta acción misionera; *Dios no hace distinción de personas*. ¿Por qué, entonces, se pretende ahora tentar a Dios? Hasta aquí los argumentos son fuertemente teológicos. Dios es el actor principal en estos vs. 7b a 10. Recién en el v. 11 se remarca la argumentación con una homología cristológica que es determinante: la salvación *(sozénai)* (cf. con la pregunta en el v. 1 donde también se dice *sozénai)* viene solamente con la gracia del Señor Jesús, la cual es concedida del mismo modo "que ellos". Nótese la redacción "nosotros creemos...", y "... del mismo modo que ellos". En esta redacción se revierte la argumentación. Ahora no es asunto si ellos (los gentiles) se salvan o no, sino que se afirma que ellos se salvan y nosotros lo mismo que ellos. Lo que era *a* y *b* en los vs. 1-3, es decir, nosotros y los gentiles, se ha transformado en *b* y *a* en el discurso: ellos y nosotros.

---

[7] Roloff, J., *op. cit.*, pág. 306.

Los argumentos del discurso de Pedro son en realidad muy paulinos. Recordemos que se trata de una composición de Lucas, y que éste estuvo muy cerca de la tradición paulina. Estos argumentos pueden resumirse en tres: a) Todo esto acontece por el libre designio de Dios (cf. además 10, 44, 47; 11, 15, 17; y aquí en 15, 7b y 8). (b) Dios no hace acepción de personas, o sea, no discrimina en cuanto a raza, sexo o condición social. Tal como aquí (v. 9). La no discriminación apareció ya en 10,20 y 11,12. El tercer argumento del discurso es el más paulino de los argumentos: c) la salvación viene por la gracia de Dios manifestada en el Señor Jesús, y no por las obras de la ley (cf. 15, 1.5 con 10-11). También esta argumentación ha sido empleada anteriormente en 10,28; 11.8ss.

2.2.3. (c) Discurso de Santiago (vs. 13-21)

El discurso de Santiago es preparado por la explicación del v. 12. El redactor describe las escenas acumulando argumentos en cadena por medio de las acciones de cada uno de los que actúan en el relato. La asamblea es nuevamente el contexto para el testimonio de su acción misionera. En el v. 4 se vuelve a decir que contaron lo que Dios había hecho por medio de ellos. En esta ocasión, y por tercera vez, relatan "las señales y prodigios" que Dios hizo por medio de ellos. Antes, en 2,22, era Jesús quien hacia "señales y prodigios". De ahí en adelante serán los apóstoles y discípulos, en cuanto comunidad mesiánica, quienes obrarán "señales y prodigios" como evidencia del tiempo escatológico (cf. 4, 29-30; 5, 12; 6,8; 14,3). Hay una reiteración en la descripción de las señales obradas por medio de los discípulos, pero se deja constancia de que son debidamente dirigidas por Dios. De esta manera se insiste en el propósito de acumular argumentos no sólo teóricos-teológicos, sino sobre todo argumentos provenientes de la práctica misionera, que fundamenten la decisión final del Concilio.

Después de crear este ambiente en el relato, Santiago toma la palabra para hablar y lo hace con autoridad (*akoúsaté mou,* imperativo). Este discurso en boca de Santiago ratifica, en términos generales, lo dicho por Pedro. La explicación se hace argumentando con tres citas del Antiguo Testamento (vs. 16-18). Se recurre a Jeremías 12, 15; Amós 9, 11; e Isaías 45-21. Esta argumentación con base escritutaria sirve para apoyar el principio de que los gentiles también forman parte de la comunidad escatológica. Es propio de la teología lucana la idea de la continuidad histórica de los propósitos salvíficos de Dios. Por eso se refuerzan los argumentos con citas del A.T. Según esto, la comunidad cristiana está en línea de continuidad con los propósitos salvíficos de Dios expresados en el A.T. A esto se añade ahora el que los gentiles también forman parte de este pueblo. Esta explicación se hace por vía de una relectura de textos proféticos que fundamentan los propósitos del redactor.

En realidad, el discurso de Santiago, si bien corrobora las afirmaciones del discurso de Pedro, no obstante refleja una posición más moderada. La incorporación de los gentiles a la comunidad mesiánica-escatológica es legitimada, pero se la subordina a la restauración de Israel. La propuesta en los vs. 19-20, tiene cuatro exigencias legales (cf. Lev. 17, 10; 12ss; 18, 6-18). Se trata de la exigencia normal del estatuto jurídico judío aplicada a los conversos, y que sustituye la exigencia de la circuncisión. El final del discurso, con la referencia a Moisés, parece un tanto enigmático. Nos inclinamos a interpretar que esta referencia se propone legitimar la sinagoga como el lugar en el cual se hace la lectura e interpretación de las escrituras. De este modo se coloca la argumentación, en cuanto a la apertura a los gentiles, en el seno mismo de la exégesis rabínica por el recurso a las citas proféticas y su correspondiente interpretación. La postura reflejada por Santiago puede interpretarse como un intento por una solución de consenso.

2.2.4. (d) El decreto apostólico (vs. 22-29)

La cita textual de la carta conteniendo la decisión del colegio apostólico, está precedida por una explicación en cuanto al procedimiento. El redactor avanza un paso más en una nueva escena dentro del relato. La conducción del asunto está en manos de los "apóstoles y presbíteros", pero esta vez se explica que es con toda la Iglesia (*syn hóle' ekklesía,* v. 22); la decisión no es únicamente obra de los dirigentes, sino que está avalada por el respaldo de toda la Iglesia. Más adelante, en el tenor mismo de la carta, se dirá que también el Espíritu Santo respalda la acción. Los tres actores de la toma de decisión son entonces: los dirigentes de la comunidad, la Iglesia en cuanto comunidad, y el Espíritu Santo. Esta trilogía es fundamental en la eclesiología lucana. La carta no va solamente por mano de Pablo y Bernabé, sino que además les acompaña una delegación local: Judas, Barsabás y Silas. Todas estas explicaciones van en la dirección de sumar elementos que den respaldo a la decisión que se ha tomado.

La carta evidencia el estilo literario propio de la literatura epistolar helenista. F. W. Danker sostiene que la redacción de la carta obedece al estilo propio del contexto burocrático greco-romano al cual estaban acostumbrados los habitantes de Antioquía. No obstante, Lucas ha buscado un término medio en el estilo para adaptarlo además a lo que sería la práctica protocolar en el judaísmo jerosolimitano [8].

La carta comienza con un encabezamiento (23b). Los destinatarios, sin embargo, no son ya tan sólo los miembros de la comunidad cristiana

---

[8] Danker, Frederick W. "Reciprocity in the Ancient World and in Acts 15. 23-29", en: *Political Issues in Lukes-Acts*. Orbis Book, Nueva York, 1983, págs. 49ss.

en Antioquía, sino también los de Siria y Cilicia. De este modo se amplían los alcances de la decisión a un plano universalista. El cuerpo de la carta (vs. 24-26) explica los considerandos de la decisión. La resolución final está en los vs. 28-29.

La presentación de los mensajeros ya nos es conocida por lo que aconteció en el relato. Sin embargo, se destaca que Bernabé y Pablo son hombres consagrados al ministerio. Los hechos que certifican tal consagración, han sido señalados desde el comienzo del relato. No obstante, quienes dan a conocer la medida son los delegados de Judas y Silas. Lo sustancial de la decisión está en los vs. 28-29. No se trata solamente de una decisión de las autoridades de la comunidad. Es una decisión que ha sido respaldada por la voluntad de Dios, que se expresa en la presencia del Espíritu Santo. Sería muy largo extenderse en la importancia que tiene el Espíritu Santo en las decisiones y en las acciones misioneras en los Hechos de los Apóstoles. Debemos recordar que el Espíritu Santo es —en la teología de Lucas— el don a la comunidad escatológica para que testifique "hasta lo último de la tierra" (Hechos 1-8). Esta presencia pneumatológica en la comunidad constituye, en la teología de Lucas, la respuesta a las comunidades cristianas del primer siglo ante el retraso de la parusía. Por esta razón es que toda acción de importancia en Hechos, es normalmente ratificada por la sanción del Espíritu Santo. La decisión tiene una dimensión positiva: no poner exigencias legales a los gentiles convertidos. Con todo, ella habla de tres requisitos que son los mínimos exigidos por el fariseísmo a los conversos de la gentilidad (v. 29) [9].

En realidad, la decisión del Concilio constituye una vía intermedia entre la posición más radical de parte de la comunidad gentil en Antioquía, y las exigencias de la comunidad en Jerusalén. La despedida obedece al estilo literario griego: "Adios" *(errosze)*. Todas las evidencias literarias denuncian la redacción de Lucas. Pero la mano de Lucas está no sólo en lo literario, sino que, además, el contenido teológico es en gran medida parte del pensamiento de Lucas.

La transcripción de la carta apostólica que contienen la decisión final sobre la situación planteada, es la culminación del acontecimiento que ha tenido como escenario la ciudad de Jerusalén. No obstante, el redactor nos ha de trasladar nuevamente a Antioquía para describir la reacción de la comunidad acerca de la decisión tomada. En un sentido, la decisión expresada en la carta no es sino la culminación de una decisión que ya había venido insinuándose en todo el transcurso del relato. Con la carta culmina un proceso que había venido subiendo en intensidad desde el comienzo del relato, y que ahora llega a su culminación.

---

[9] Si comparamos la redacción trimembre del argumento en el v. 29, veremos que no coincide con la redacción cuatrimembre en el v. 20. Esta discrepancia refleja la existencia de diferentes estadios redaccionales en el documento.

2.3. C) Conclusión en Antioquía (vs. 30-35)

En los vs. 30-33 estamos de vuelta en Antioquía, donde había comenzado el relato en los vs. 1-3. En general, la reacción de la comunidad es positiva, y está remarcada por términos tales como "hubo alegría" *(ejárésan)*, como en el caso de Fenicia y Samaría (v. 3). Aparece una vez más un término favorito en Lucas *(Jará=alegría)*, para expresar el gozo de los creyentes frente a la llegada del tiempo mesiánico. La comunidad recibe "aliento" *(paraklései)* con esta decisión que la legítima en cuanto al tema fundamental de la salvación y su pertenencia a la comunidad mesiánica escatológica. Este aliento es reiterado por las palabras de los delegados, Judas y Silas (*parekálesan*, v. 32b). Los v. 33-35, de redacción lucana, constituyen un sumario redaccional que indica los resultados positivos de la misión y la expansión del movimiento cristiano.

La comunidad de Antioquía ha de ser considerada, de aquí en adelante, como una etapa decisiva de la misión de los gentiles que había comenzado en 11, 19-26. La decisión conciliar señala el final de un proceso y el comienzo de otro. Pablo y Bernabé cierran el relato del mismo modo como lo habían comenzado, en cuanto a ser los actores en el relato. En Antioquía, primera etapa (vs. 1-3), eran misioneros que evangelizaban; en 4-29, en Jerusalén, están en situación de enjuiciados; finalmente, vuelven a Antioquía (30-35) como triunfadores. Su obra ha sido ratificada por lo dirigentes de la comunidad en Jerusalén, y no podía ser de otro modo, ya que el redactor estuvo reiteradamente durante el transcurso del relato, sumando argumentos sobre la base de la teoría teológica y la práctica misionera. El v. 34 es una variante innecesaria, a nuestro juicio, introducida tal vez con el propósito de armonizar con el v. 40.

3. Iglesia y cultura

La relación de la Iglesia con la cultura de los pueblos ha sido un problema permanente en la historia de la evangelización. Cada vez que la Iglesia llega con el evangelio a un grupo social determinado, debe resolver este problema: cómo anunciar el evangelio, de tal manera que no se imponga la cultura del evangelizador sobre la cultura del evangelizado. El profesor Richard Niebuhr trataba esta cuestión en la década de los años cincuenta, y proponía por lo menos cinco maneras de cómo la Iglesia se había relacionado con la cultura a través de sus veinte siglos de histo-ria [10].

En el contexto de esta problemática nos parece muy importante el estudio del libro de los Hechos de los Apóstoles. Este documento recoge las experiencias del cristianismo que nace en el seno del judaísmo,

---

[10] Niebhur, Richard. "Christ and Culture", en: *Hander and Brother*. New York, 1951.

y se proyecta luego al mundo gentil. Esta proyección misionera confrontará a la Iglesia con otros pueblos, sus culturas particulares y sus tradiciones religiosas. En el discurso del texto de Hechos se revela paulatinamente la naturaleza del conflicto y la opción que se hace finalmente, según el testimonio del evangelista San Lucas. La comunidad cristiana tiene que decidir entre quedarse en el contexto histórico, cultural y religioso del judaísmo, o bien salir al mundo gentil con todas las dificultades que encierra el salir a un mundo hasta entonces desconocido.

La situación planteada en el capítulo 15 refleja la solución definitiva que se dio al asunto. No obstante, el conflicto ocasionado por la apertura misionera se plantea mucho antes en el texto. Surgirá una nueva expresión de la Iglesia de Jesucristo, a partir de un conflicto cultural-religioso de dos tradiciones.

Por un lado, tenemos un sector de la comunidad cristiana situada en Jerusalén, que está muy cerca del partido de los fariseos. Este sector parece entender al movimiento cristiano como una expresión de despertar religioso dentro de Israel. Aceptan a Israel como heredero de las promesas que vienen desde la tradición. La inauguración del tiempo mesiánico con la debida efusión del Espíritu, parece entenderse como el *kairós* en el cual el Señor restaurará el reino a Israel (Hechos 1,6). El día de Pentecostés en Jerusalén (capítulo 2), reúne fundamentalmente a judíos provenientes de la diáspora, más algunos prosélitos. Esta comunidad cristiana jerosolimitana, participa con el judaísmo en las prácticas en el Templo (Hechos 2,46); discursos misioneros, señales y prodigios acontecen en Jerusalén, pero luego comienzan los conflictos con los sacerdotes, los guardias del Templo y los saduceos (4,1ss). Es decir, que este sector cristiano jerosolimitano pro-judío tiene concidencias con la teología farisaica y constituye un modelo de comunidad cristiana, que luego ha de entrar en crisis.

El segundo modelo de comunidad cristiana lo conforma el sector cristiano-helenista. Este sector surgió sin duda de la tradición judeo cristiana, no obstante discrepa de las posturas adoptadas por el otro sector cristiano. Los antecedentes podrían encontrarse en las dificultades del sector cristiano pro-fariseo con las autoridades judías, tal como empieza a manifestarse en el capítulo 4 y siguientes. A esto deben sumarse algunos incidentes, como el que aparece en los capítulos 6-7. Crece la comunidad de los discípulos y se enfrentan griegos con hebreos a raíz de la distribución diaria de los alimentos. Crece el conflicto y se genera una persecución contra los cristianos, tanto los que estaban en Jerusalén (capítulo 8), como contra los pro-helenistas (capítulo 9). Esta persecución constituye el argumento socio-religioso que emplea Lucas para desarrollar su eclesiología, a partir del nacimiento de la comunidad cristiana gentil en Antioquía (11, 19ss).

Si seguimos el desarrollo del relato de Lucas, vemos que fue el sector cristiano helenista el que finalmente condujo la misión a los gen-

tiles. Esta opción en el relato explica también la manera como se constituye el relato del desarrollo del Concilio de Jerusalén, y la decisión final que allí se toma. En síntesis, la comunidad cristiana nace en el contexto de un conflicto cultural-religioso que lleva a asumir dos posiciones. Una es una postura de síntesis, integradora y conciliatoria con el judaísmo. La otra posición es de apertura a nuevas alternativas misioneras, hacia otros pueblos más allá de la tradición judía. Con el triunfo de esta segunda posición se inicia una nueva etapa en la historia de la Iglesia.

En el inicio de esta nueva etapa, Lucas insiste en la existencia de una sola Iglesia. La comunidad de los cristianos gentiles no es un apéndice adherido a la Iglesia existente. Los cristianos provenientes del judaísmo y los cristianos que vienen desde la gentilidad, son expresiones de la misma Iglesia de Jesucristo. Esta nueva expresión de la Iglesia es la que sale a evangelizar a toda la humanidad. En esta etapa de evangelización a toda la humanidad, debe mantenerse el mismo principio: un solo evangelio, una sola Iglesia de Jesucristo encarnada en diferentes contextos culturales. Esta encarnación de la Iglesia en culturas distintas no significa negación del pasado. El cristianismo, en su nueva etapa de apertura a los gentiles, no reniega de las tradiciones judías, solamente que no se imponen éstas como exigencias básicas a los nuevos conversos. En este período, la decisión del Concilio es clara. Se trata de una decisión de consenso que busca hacer justicia a los que provienen del judaísmo, pero no perturbar al cristiano gentil en cuestiones secundarias. Esta decisión no quiere decir que se solucionaron todos los problemas. Nuevos problemas han de surgir a causa de esta misma opción, sin embargo se ha dado un paso adelante en la evangelización [11].

4. Evangelización y cultura. Debate contemporáneo

La situación planteada en el libro de los Hechos de los Apóstoles entre evangelización y cultura, es un debate que está muy presente entre nosotros hoy. La actualización del conflicto se plantea frente a la revalorización de la cultura en los diferentes pueblos, como parte de la lucha por la liberación que llevan a cabo muchos pueblos. Existe un despertar de los pueblos frente a la opresión y la marginación de que han sido objeto por muchos siglos. Esto se refleja en Oriente, en Africa, en América Latina. Todos reclaman el derecho a su independencia como nación, y justamente con ello el reconocimiento y respeto por los valores de su cultura, y también de su religión.

En la experiencia de la Iglesia Católica Romana, esta preocupación por las exigencias de los pueblos frente a su cultura y religión, fue

[11] Conzelmann, Hans. *History of Primitive Christianity*. Abingdon Press, New York, 1973. Este autor analiza el Concilio Apostólico y concluye que, aunque se llegó a algunos acuerdos importantes, no obstante subsistirán algunas dificultades, págs. 82ss.

recogida en la discusión del Concilio Vaticano II en la década de los años sesen-ta [12]. En Latinoamérica, las Asambleas del CELAM, Medellín y Puebla, recogieron esta temática. El documento de Puebla, habla especialmente de la "Evangelización de la cultura" y distingue entre cultura y culturas [13]. No hay lugar para discutir aquí estos documentos. Unicamente baste constatar que el tema de la cultura debe ser necesariamente enfrentado desde ópticas distintas a lo que había sido tradicional hasta ahora. Ya no es posible seguir sosteniendo la superioridad de ciertas culturas frente a otras, y mucho menos que el anuncio del evangelio se identifique con las culturas del colonialismo, los opresores y sectores dominantes de la sociedad. Los documentos preparatorios de consulta para la IV Conferencia General del CELAM (en Santo Domingo, 1992) han recibido fuertes críticas sobre este punto, en la sección que habla sobre: *El tema de las culturas en transformación* en la II parte, en la que se aborda *La realidad social y latinoamericana.* La reacción viene no sólo desde los teólogos y cientistas sociales, sino también, y principalmente, de los sectores indoamericanos, afroamericanos y otras expresiones culturales presentes en el continente antes, durante y después de la llegada de los españoles en 1492.

Las iglesias cristianas que provienen de las reformas protestantes del siglo XVI, tampoco han quedado ajenas a la cuestión. El siglo XIX fue considerado como el siglo de la expansión de las misiones protestantes, particularmente en Asia, Africa y América Latina. Sin embargo, a la hora de evaluar los resultados fue necesario reconocer con honestidad que la expansión de las misiones en ese período estuvo ligada fuertemente a la era de la industrialización en el Primer Mundo, y a los sistemas coloniales que se impusieron desde allí a lo países del Tercer Mundo. La evangelización se hizo con el ropaje cultural de los países colonialistas (¡y evangelizadores!) del Primer Mundo.

El Consejo Mundial de Iglesias ha sido pionero en la revisión de las estrategias de evangelización en el mundo moderno. En Melbourne Australia, se dijo

> Las iglesias deben vivir con las tensiones existentes entre el evangelio y sus culturas locales. Existe el riesgo de sincretismo para todas las iglesias en relación a sus contextos; pero ello no debe impedirles bregar por relacionar las culturas locales con el reino de Dios [14].

---

[12] Cf. especialmente la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes,* II Parte, capítulo 2: "Promoción de la cultura". Ed. Mensajero, Bilbao, España, 1974 (6a. ed.), págs. 186ss.

[13] Documento III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1979. El tema de la "evangelización de la cultura", págs. 147 a 161.

[14] CMI. *Venga tu Reino. Perspectivas misioneras.* Informe de la Conferencia Mundial de Misiones y Evangelización. Melbourne, Australia, 12-25 de mayo de 1980. Ed. Sígueme, Salamanca, 1982, pág. 254.

Por otra parte, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), inició un programa sobre 500 años y evangelización. En este programa se busca recoger el clamor de los indios y afroamericanos, desafiando a las iglesias no católicas a asumir el desafío de compartir el evangelio desde una nueva perspectiva que respete sus culturas y formas religiosas.

La problemática de la evangelización y la cultura es un tema vital en esos momentos, como hemos visto. Las decisiones adoptadas en el Concilio de Jerusalén, según el testimonio del capítulo 15 del libro de los Hechos de los Apóstoles, fueron proféticas. La decisión de la comunidad cristiana en aquel momento hizo una opción que la Iglesia de Jesucristo, no debe abandonar. Por el contrario, somos desafiados a seguir profundizando en esa opción de una Iglesia misionera abierta a los retos de las culturas, e identificada con las luchas de los pueblos por sus derechos.

LA ELECCION COMO GARANTIA DE LA INCLUSION

(Romanos 9-11)

Elsa Tamez

Este artículo intenta releer liberadoramente el significado de la elección divina y desautorizar aquella práctica que se fundamenta en la elección para dominar y excluir a otros. Para ello analiza Ro. 9-11 incorporando aspectos veterotestamentarios del Nuevo Testamento. Las conclusiones son las siguientes: 1) La elección debe ubicarse bajo el designio misericordioso de Dios, cuya voluntad es que todos formen parte de su pueblo. Antes de que Dios elija existe ese plan salvífico para todos. 2) Para que se cumpla el designio de misericordia de Dios para todos, Dios elige al menor, al excluido, al pueblo oprimido. La opción de Dios —elección— por el excluido se da para incluirlos como herederos del Reino. Elegir al excluido es la garantía de que todos formen parte del pueblo de Dios. Jesucristo es el prototipo del elegido. 3) La elección se percibe cuando se da testimonio del amor y poder de Dios. En el momento en que el elegido, sea persona o pueblo, tenga una actitud de arrogancia y de rechazo a otros, deja de ser elegido y preferido de Dios. El excluido-elegido debe recordar que ha sido elegido por gracia, y no por méritos propios. Por tal razón la elección está ligada a la promesa y no a la descendencia según la carne, o sea a la ley (Ro. 9.8).

Introducción

En distintas culturas se conocen tradiciones de pueblos elegidos por Dios o dioses para cumplir una misión. Los aztecas, por ejemplo, se

sintieron elegidos por su Dios Huitzilopochtli, para salvar la humanidad de la destrucción del Quinto sol [1].

Los cristianos no escapan de esta práctica, pues en la biblia encontramos un concepto teológico de elección de Dios a un pueblo, personajes o lugares.

El concepto de elección es ambiguo y puede ser manipulado si no se comprende bien. Su empleo puede invertirse fácilmente. De hecho, uno de los argumentos para legitimar la dominación entre pueblos, personas o grupos, es el de afirmarse como "los elegidos" de acuerdo a un orden supremo y absoluto. Estos se llaman "los elegidos de Dios".

Julio de Santa Ana describe, por ejemplo, una religión basada en la exclusión a raíz de una interpretación invertida de la elección. Un grupo, señala el autor, que se siente "pueblo elegido" para iluminar, dirigir y encaminar al resto de las naciones, marca la distinción y separación entre ese pueblo y los demás. En efecto, hubo una corriente sacerdotal judía que bajo el paradigma de lo puro/impuro, marcó su supremacía en un mundo impuro. Su vocación de elegido se tornó en vigilar constantemente su pureza, adquirida ésta por medio de los ritos sacrificiales. Su fe se convirtió en una religión de exclusión, legitimada y profundizada por la ley de los sacrificios [2].

La interpretación incorrecta de sentirse elegido por encima de los demás ha ocurrido en la tradición cristiana. Se ha tomado el concepto de que Dios elige a algunos personajes o a un pueblo, y se ha abusado del término. Así, la frase "pueblo escogido" ha sido empleada para fines contrarios a su significado original: se excluye a otros, se menosprecian otras culturas o se fundamentan acciones de dominación. Los conquistadores europeos, por ejemplo, se creyeron "los elegidos" para traer el evangelio de Jesucristo a estas tierras; en la práctica, sin embargo, por el sentimiento de superioridad frente al otro, se dio una invasión de las más crueles de la historia de la humanidad: conquista, genocidio, robo y destrucción de nuestras culturas antepasadas [3].

Nuestra intención en este artículo es profundizar en los sentidos liberadores posibles que pueda haber en esta práctica electiva de Dios, tantas veces mal interpretada. Para ello vamos a observar su desarrollo en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, de manera muy general. Y posteriormente nos concentraremos en Ro. 9-11, lugar en el cual se ofrecen elementos básicos para la comprensión de la elección.

---

1 León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México, D.F.: INAM, 1961), pág. 92.

2 Cf. Julio de Santa Ana, "Algunas consideraciones sobre la mimesis sacrificial de los sujetos sociales modernos", en: *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación.* H. Assmann (ed.) (San José: DEI, 1991), pp.152-153.

3 El libro de Tzvetan Todorov analiza la conquista como una historia ejemplar que narra las consecuencias fatales cuando se irrespeta la alteridad. *La conquista de América Latina. El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1987).

1. Precisiones sobre la elección

1.1. Antiguo Testamento [4]

La raíz hebrea que corresponde a la acción de elegir es *bajar;* el sustantivo es *bajir*, el elegido (de Dios), que puede ser Moisés, Saúl, David, el siervo de Yahvé, el pueblo. Ocurre 146 veces en el texto masorético y puede emplearse en sentido profano y teológico. En un conteo de esta terminología encontramos que el porcentaje mayor corresponde al sentido teológico (67%), en el cual Dios aparece como sujeto [5].

El empleo teológico de *bajar* no aparece en las fuentes jahvista y elhoísta [6], eso indica que la percepción teológica del concepto de elección fue formándose e imponiéndose a lo largo de la historia de Israel. Además, si se toma en cuenta que la distribución del verbo es bastante irregular, se puede deducir que no estuvo muy presente en todos los círculos de la religiosidad del Israel Antiguo [7].

Se comenzó a hablar de elección explícitamente hasta la formación de la literatura deuteronomista, bastante tardíamente [8]. La idea de elección del rey por parte de Dios era conocida antes, incluso por otros pueblos. Sin embargo,la idea de pueblo elegido (entre otros) por Dios fue una novedad entre las religiones del Antiguo Oriente, y se constituyó en algo característico de la fe de Israel [9].

Se empieza a hablar de lugar elegido (Sión), pueblo elegido (Israel, Judá), a partir de la crisis por la cual pasaba el pueblo poco antes del exilio, hacia finales del reinado del norte. Se habla de elección, pero para fundamentar las exigencias de Dios con su pueblo (Dt. 7.6-9).

Es interesante que ningún profeta pre-exílico se refiera a la elección de Israel o de Sión con el término *bajar*. No desconocen el hecho de la elección pues la ponen en cuestión, como Amós (3.2, 9.7). Pareciera ser que evitan aludir a ella para que no se malinterprete y sirva como legitimación de la dominación en tiempos de la monarquía. Algo parecido ocurre en la obra histórica deuteronómica, época exílica: se habla de la elección de Jerusalén y de David, no obstante se evita hablar de la elección de Israel. Aparece en términos negativos: Dios se aparta, Dios rechaza a Israel (2 R.17.20; 23.27).

---

4 Los datos aquí resumidos fueron sacados de E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid: Eds. Cristiandad, 1971), v. I.

5 El 20% es de uso profano (por ejemplo, se eligen guerreros, reyes, los sacerdotes eligen sus víctimas) y el 11% corresponde al ser humano como sujeto de la acción de elegir (lo bueno, lo malo, etc.), Jenni-Westermann, *op. cit.*, p. 409.

6 El texto más antiguo es Jue. 5.8, pero textualmente es dudoso.

7 *Ibid.*, p. 410.

8 *Ibid*, p. 418

9 *Idem.*

Se habla explícitamente de "pueblo elegido" en el tiempo del Deutero-Isaías, cuando se medita sobre un futuro nuevo para el pueblo judío que vive exiliado en Babilonia. Hablar de elección del pueblo en este contexto es sumamente importante para afirmar la fe en el Dios fiel que no se aparta de su pueblo, y que cumple las promesas (Is. 41.9). Ya no se hace énfasis en la elección de Sión, del lugar del templo, como en el Deuteronomio, ni tampoco en el futuro de David. Se habla del siervo de Yahvé como el elegido, aquel que es elegido por ser el desprecio de las naciones, para cumplir una misión entre los pueblos y ser testimonio de Dios.

El tercer-Isaías va más allá. Recoge las antiguas promesas relacionadas con la elección, pero amplia el espectro de pueblo de Dios. Ya no es sólo Israel, ni todo Israel, sino un pueblo que está todavía por ser creado. Recordemos que el pueblo de Judá en Babilonia está desintegrado, y no todos esperan volver a su patria o han guardado la fe en Yahvé, su Dios.

1.2. La elección en el Nuevo Testamento [10]

La temática de la elección no es frecuente en el NT [11]. Hay dos términos griegos, con sus derivados, para expresar la acepción *elegir*: *aireomai* y *eklegomai* [12]. El primer término significa "escoger" o "preferir", sin ninguna connotación teológica. *Eklegomai*, por el contrario, expresa, en la mayoría de los casos, la elección de Dios, en el sentido veterotestamentario. La Septuaginta traduce *eklegō* (forma activa de *eklegomai*) y *eklegomai* con el término *bajar*. El adjetivo verbal *eklektos* es la persona, pueblo o casa elegida, y el nombre elección es la traducción griega de eklogē [13].

Fuera del contexto bíblico, en el griego clásico la acción de elegir connota una distinción asignada siempre dentro de la élite aristocrática [14], que por lo general va acompañada con una tarea para el bienestar de la ciudad.

En el Nuevo Testamento hay una diferencia radical con respecto al uso del concepto en la cultura greco-romana. Esto es por su connotación

---

10 Los datos aquí resumidos fueron sacados de Colin Brown (ed.), *Dictionary of New Testament Theology* (Michigan: Zondervan, 1979), v. 1.

11 *Eklegomai*, y su participio *eklektos*, 22 veces, la mayoría en Lucas; *eklogē*, 7 veces, especialmente en Pablo.

12 *Eklegomai* es la forma media de *eklegō* (escoger una persona o cosa). En el Nuevo Testamento no ocurre la voz activa.

13 Este sustantivo no aparece en los LXX, ya que no hay una palabra hebrea que corresponda al sustantivo. El hebreo no tiene un lenguaje conceptual abstracto, el énfasis está más en la persona que se escoge, no tanto en la actividad. C. Brown, *op. cit.*, p. 537.

14 *Ibid.*, p. 536.

teológica. Los elegidos son los pobres, los que sufren, los excluidos. La idea de que Dios escoge a los pobres era común en la tradición antigua. Pablo y Santiago la recogen en el Nuevo Testamento. En 1 Co. 1.27s, Pablo escribe:

> Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es para reducir a la nada lo que es.

En la carta de Santiago, encontramos la misma tradición:

> ¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo como ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que le aman? (Stg. 2.5).

La viuda pobre que pide justicia en Lc. 18.17, pertenece a los elegidos. A los miembros de las comunidades de Tesalónica se les llama escogidos. Lo mismo ocurre con los destinatarios de 2 P. 1.10. Estas comunidades pasaban por situaciones difíciles de opresión y persecución.

Se retoma la tradición judía en dichos escatológicos (cf. Mc. 13.22), pero también se replantea la nueva situación de la comunidad cristiana no judía y el rol del Israel elegido (Ro. 9-11).

Jesús es el elegido por excelencia (Jn. 1.34). El rechazado, la piedra viva desechada, pero piedra escogida y preciosa para Dios. "Cristo es el elegido, el que elige y quien pone en efecto la elección de Dios" (Jn. 6.70, 13.18, 15.16,19) [15]. Jesús, el hijo de María y el carpintero José, es el elegido de Dios para dar testimonio de su misericordia, justicia y poder.

1.3. Algunas conclusiones previas

La elección es un concepto bíblico-teológico que fue surgiendo a lo largo del camino del pueblo de Israel, en tiempos de crisis de fe y en tiempos de corrupción interna. En tiempos de crisis de fe se usa para dar fortaleza a la esperanza del regreso del exilio a la patria (Cf. Deutero-Isaías); en tiempos de corrupción (monarquía), se menciona negativamente: el elegido es rechazado por su Dios.

La tradición de la experiencia "pueblo escogido" se emplea tardíamente, en la literatura deuteronómica. Por el empleo irregular del verbo bajar, se deduce que no ocurrió en todos los círculos de Israel-Judá. Hay una tendencia a evitar el uso de dicha tradición por el peligro

15 *Ibid.*, p. 542.

de invertirse. Es más común encontrar la elección de algún personaje o del lugar escogido, que del pueblo. Repetidas veces se emplea el término, pero autocríticamente.

Se subraya que se es escogido por gracia y misericordia de Dios, y para dar testimonio de la gracia y obras de Dios.

En el NT observamos que se subraya la tradición de que los elegidos son los débiles y excluidos (1 Co.1.27s, Stg. 2.5; Lc. 18.7). Parece ser que en situaciones de opresión, pobreza, dificultad o persecución —como en las comunidades de Tesalónica o 2 Pedro, o en Mc. 13.22—, es importante recordar el estatus de ser elegido de Dios. Jesús de Nazaret, el inocente crucificado que testificó de la venida del Reino de Dios, es el prototipo del elegido de Dios.

Desde una perspectiva mayor, ubicada en la historia de la salvación de los pueblos, Pablo en Rm. 9-11 se plantea la situación de Israel "pueblo elegido" frente a la inclusión de los no-judíos, llamados también herederos de las promesas de Abraham.

2. Relectura de Romanos 9-11

La lectura actual de Ro. 9-11 en el mundo académico tiene como motivación replantearse la relación entre el judaísmo y la iglesia cristiana [16]. La intención es pastoral, y el estudio de Ro. 9-11 intenta comprender la posición de los judíos y sus tradiciones, y hacer una invitación a acercarse más a los judíos con actitud humilde (en lo referente a la religión), y dejar a un lado el anti-semitismo fatal que ha permeado la cultura occidental cristiana. La exégesis advierte contra la universalización de la postura particular de Pablo con respecto a su polémica con los judaizantes. Se recurre, por ejemplo, a la experiencia de Pablo, muy ligada a su salida del grupo judío para unirse al grupo gentil [17]; se analiza Ro. 9-11 en el contexto de la iglesia primitiva, y se llega a la conclusión de que la confrontación entre el movimiento cristiano y el judaísmo está dominada por factores contingentes. Se ve la necesidad de replantearse, entonces, el problema de la autoridad de la escritura [18].

En efecto, Ro. 9-11 permite revalorar a Israel y aminorar el espíritu anti-judío que ha atravesado la historia cristiana. Una comparación de la actitud de Pablo hacia los gálatas y los romanos, nos permite observar la diferencia. En Romanos es más diplomático y en 9-11 subraya

16 *The Church and Israel: Romans 9-11, The Princeton Seminary Bulletin.* The 1989 Fredrick Neumann Symposium on the Theological Interpretation of Scripture. Supplementary Issue, No.1, 1990.
17 Alan F. Segal, "Paul's Experience and Rom. 9-11". *Ibid.*, pp. 56-70.
18 Christian Beker, "Romans 9-11 in the Context of the Early Church". *Ibid.*, pp. 40-55.

un rol privilegiado de Israel, quien está endurecido, aunque sólo parcialmente (11.25) [19].

Varias conclusiones interesantes surgen de estos estudios. En especial aquellas que incitan a los cristianos a mostrar una actitud menos arrogante e impositiva frente a la práctica religiosa judía, no-cristiana.

Sin embargo, el replanteamiento entre la relación de Israel y la iglesia cristiana no es una preocupación fundamental en América Latina. La motivación que nos impulsa releer Ro. 9-11 es la exclusión a la que son sometidos los pobres, las mujeres, los negros, los indígenas y todos aquellos que no tienen méritos para ser aceptados como personas dignas y ser reconocidos como sujetos. La lógica del actual sistema económico y social practica la elección de un sector minoritario, y al elegir a los preferidos, que son los que tienen y acumulan méritos, excluye a la gran mayoría.

Por otro lado, desde la perspectiva de la religión, frecuentemente el cristianismo de la cristiandad privilegia a los cristianos como "los elegidos de Dios", y con ello se genera una actitud de menosprecio a otras convicciones de fe no-cristianas, o distintas a las de la iglesia a la que se pertenece. Esperamos que con nuestra propuesta se desautorice la mala interpretación de que ha sido objeto esta verdad bíblica.

Ro. 9-11 nos da elementos bíblico-teológicos para reconsiderar desde los excluidos la práctica electiva de Dios, desde un ángulo liberador. ¿Para qué sirve la elección? ¿Por qué hay elección? ¿Quiénes son los elegidos?, son las preguntas que trataremos de responder en este apartado, basándonos en Ro. 9-11 y retomando la tradición veterotestamentaria, vista arriba, y otros escritos del Nuevo Testamento.

Ro. 9-11 son capítulos discutidos con respecto a su ubicación en el conjunto de la carta. A primera vista pareciera que estos capítulos son una inclusión posterior. Si unimos el capítulo 8 con el 12 no percibimos ningún problema en el contenido. Es más, al final del capítulo 8 y al inicio del 9 se da una aparente contradicción. En 8.39 Pablo afirma que nada le separará de Cristo, y en 9.3 prefiere ser anatema, separado de Cristo para salvar a sus hermanos de raza que no rechazan la dimensión de la fe.

Así, un grupo de exégetas afirma que 9-11 no tiene nada que ver con la carta en su totalidad, mientras otro grupo de exégetas afirma que es muy importante para comprender la epístola.

Creemos que hay una relación fundamental entre estos capítulos y toda la carta. Se trata de la misericordia de Dios, y ésta en relación con la elección. A continuación subrayaremos algunos aspectos importantes para una relectura. No vamos a hacer una exégesis de toda la sección porque entran otros temas que no tratamos aquí.

---

19 Cf. Raymond Brown/John Meier, *Antioche et Rome* (París: CERF, 1988), pp. 146ss.

2.1. Misericordia de Dios antes de la elección: el designio de Dios es que todos sean herederos de la promesa

Antes de reflexionar sobre cualquier acción de Dios de elegir a un pueblo o un personaje, debemos tener claro que el propósito de Dios no es escoger a unos y excluir a otros. La misericordia de Dios está sobre todas las cosas. El es el Dios Creador y su designio desde la fundación del mundo es que todos sean sus creaturas, sus hijos e hijas. La misericordia (*eleos)* de Dios es el tema fundamental de la sección. Hacer misericordia y misericordia aparecen con frecuencia (9 veces).

Pablo, el apóstol enviado a los no-judíos, tenía clara esa actitud misericordiosa de Dios. Para ese tiempo el pueblo judío estaba aferrado a la tradición de que era "pueblo elegido", "pueblo santo", los preferidos de Dios por las promesas a Abraham, su ancestro. Los judíos-cristianos más conservadores de Jerusalén y de otras partes, siempre vieron con malos ojos que Pablo llevara el evangelio a los no-judíos, sin imponer los criterios rituales de santidad. El apóstol se vio envuelto en una gran polémica porque se salió de la costumbre tradicional de imponer la ley y la circuncisión para que los que no eran judíos también participaran del pueblo de Dios, sin el requisito de la ley. Aquí los no-judíos eran los excluidos de las promesas de Dios a Abraham. Ellos eran discriminados por aquellos que se creían los únicos elegidos.

2.2. Relación del contenido de Ro. 9-11 con la carta

En la Carta a los Romanos Pablo escribe sobre la revelación de la justicia de Dios, independientemente de la ley. Por la fe, él coloca en un plano de iguales a los judíos y no-judíos, es decir, los llamados griegos, gentiles o paganos.

Para que sus lectores vieran que la misericordia de Dios era para todos y no solamente para los judíos, Pablo presenta dos argumentos en los primeros tres capítulos de la carta: 1) que todos los seres humanos son cómplices del pecado, y no sólo los no-judíos, como creían los que tenían el privilegio de la ley; y 2) a los no-judíos les presenta la buena nueva de que la revelación de la justicia de Dios era para todos, y no sólo para los que contaban con la ley y la circuncisión. Porque la fe en Dios que resucita al Crucificado Jesucristo, está por encima de la ley. El propósito de Dios es entonces que a todos alcance la misericordia de Dios. No únicamente a los judíos, sino también a los no-judíos (Ro. 1-8). Pero no sólo a los no-judíos, sino también a los judíos, que aún no se han abierto a la dimensión de la fe (Ro. 9-11).

En Ro.1-8 Pablo plantea la novedad de vida con la revelación de la justicia de Dios (*dikaiosynē theou*), independientemente de la ley y el evento de la justificación por la fe, que abarca a todos, aun a quienes no

tienen ley, los no-judíos [20]. La pregunta teológica inmediata es sobre el rol de Israel, el pueblo elegido, y su lugar en la historia de la salvación después del segundo Adam, quien inaugura la lógica de la fe o del Espíritu.

Pablo intenta en Ro. 9-11 dar razón a ese planteamiento. No obstante también, basándonos en varios detalles de la carta, podríamos deducir que, tal vez, los cristianos no-judíos estaban mostrando una actitud de menosprecio por los judíos convertidos que todavía no habían logrado desprenderse de su tradición legalista [21], como "los débiles" del capítulo 14. Pablo allí exhorta a todos a que se acojan mutuamente con amor y respeto. En la parábola del olivo se advierte también contra la arrogancia de parte del cristiano (las ramas injertadas) para con el judío. Llama asimismo la atención, la manera positiva como Pablo presenta a Israel [22], delante de Dios, y su esperanza plena de que serán salvos (*sōsō*) y "readmitidos" (*proslempsis*) (11.14-15).

2.3. El movimiento inclusivo de Ro. 9-11

Percibimos en Ro. 9-11 un movimiento inclusivo que tiene la finalidad de no dejar a nadie fuera de los planes salvadores de Dios para todos. Para garantizar esta inclusividad, Pablo alude a la elección por misericordia y gracia. La elección es del excluido. Comienza evocando a Israel como pueblo elegido, quien por empecinarse en su propia justicia (10.3) está en un estado de rechazo (*apobolē*) (11.15), y cuya elección se encuentra "inactivada", aunque no anulada, debido al remanente elegido (11.5,7). La misericordia de Dios alcanzó a los no-judíos, los incircuncisos y sin ley, gracias a la justicia de Dios, a la fe de Jesucristo (3.25) y a la fe de que Dios le resucitó de los muertos (10.9).

En la situación de la comunidad de Roma parece ser que Israel se volvió nuevamente excluido por los cristianos no-judíos. La parábola del olivo, insistimos, es una advertencia contra la soberbia (11.16-24).

Pablo tiene presente los dos tipos de destinatarios: judíos cristianos con sus tradiciones, y los no-judíos convertidos al cristianismo. Los judíos (no-cristianos y cristianos) tendían a excluir a los sin ley e incircuncisos. Y los cristianos —no judíos— tendían también a menospreciar a los

---

20 Cf. Elsa Tamez, *Contra toda condena* (San José: DEI/SEBILA, 1991, pp. 126-131.
21 Según A. J. M Wedderburn, Ro. 9-11 tiene como propósito que se muestre respeto hacia los judíos y sus tradiciones; ellos deben ser aceptados como tales. Por eso Pablo les recuerda a sus destinatarios, que menospreciaban a los cristianos judaizantes, el lugar especial de Israel. *The Reasons for Romans* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p. 88ss.
22 En estos capítulos Pablo no llama a los de su raza, judíos, sino que emplea la palabra Israel, término honorífico de la historia de la salvación, así como el término pueblo *(laos)* de Dios, lo cual apunta a su situación privilegiada en la historia de la salvación. Christian Beker, *op. cit.*, p. 49.

judíos por sus tradiciones conservadoras con respecto a ciertos preceptos de la ley.

La intención de Pablo es que todos sean beneficiarios de la misericordia de Dios. Aquí repite la fórmula bautismal pre-paulina de Gál.3. 28, sin mencionar los binomios varón-mujer; amo-esclavo; le interesa sí subrayar los pueblos: "Pues no hay distinción entre judío y griego (no-judío), pues uno mismo es el Señor de todos, rico para todos los que le invocan" (10.12).

Pablo espera, entonces, que la totalidad de las naciones (*pleroma ton ethnōn)* participen de la gracia de Dios (11.25), así como también todo Israel (*pas Israel*) (11.26).

Para darle seguridad a la inclusión de todos emplea argumentos algo extraños o poco convincentes, sin embargo, de todas maneras se da la circularidad que hace posible la inclusión.

—La transgresión (*paraptōma*) o caída de Israel tiene la finalidad de traer salvación (*sōtēria*) a los no-judíos (11.11). Pero "la caída" no es para siempre (11).
—El endurecimiento (*pōrōsis*) de Israel (11.25), hace posible la incorporación de los no-judíos, pero su endurecimiento es parcial (*apo merous*), y durará hasta que entren (*eiselthē*) todos.
—El rechazo (*apobolē*) de Israel por parte de Dios, sirvió a los otros de reconciliación (*katallagē*) (11.15); su "readmisión" (*proslempsis*) será mucho mayor: "una resurrección de entre los muertos".

El evangelio y la elección son también la garantía de la inclusión de todos en el designio misericordioso de Dios. El evangelio a causa de la fe de Jesucristo, y la elección a causa de los dones (*jarismata*) de Dios (11.28) a los ancestros de Israel. Los israelitas, según Pablo, son enemigos de Dios en cuanto al evangelio, si bien por la elección son amados a causa de la fidelidad de Dios a los antepasados. Los no-judíos son hijos de Dios gracias al evangelio, en primer lugar, y son elegidos de Dios porque la elección se da no según la carne, sino según la promesa (9.8), la fe. Israel, el elegido, también conseguirá la justicia de Dios, será amigo de Dios por el evangelio, gracias al remanente (*leimma*) elegido (eklogē) por gracia (11.5).

La desobediencia (*apeitheia*) y la misericordia (*eleos*) mueven el círculo de la inclusión. Dios, por misericordia, elige a Israel; éste entra en desobediencia o rebeldía, por su desobediencia Dios muestra su misericordia a los no-judíos que eran desobedientes; o sea, ahora los judíos entran en rebeldía para conseguir misericordia de Dios (Ro. 30-32). Esto nos lo aclara Ro. 11.32: "Pues Dios encerró a todos en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia".

Los celos de Israel porque Dios ama a otros pueblos, es otro argumento de Pablo para la inclusión de los judíos en el círculo de la

misericordia de Dios. Confiesa que con su misión entre los no-judíos busca despertar los celos *(parazêlôsai)* de los judíos por la inclusión de los demás, para que se salven algunos de ellos (11.9,15). "Algunos de ellos" contradice su postura de que todos alcanzarán misericordia de Dios. Esto se entiende quizás porque en su discurso sobre el designio salvífico de Dios para todos, hay un tono escatológico. En todo caso, esto significa también para Pablo un misterio (11.25).

La figura del olivo ilustra el movimiento de inclusión (11.16-24). Está la raíz: la elección por gracia y misericordia; las ramas —que pueden ser naturales o injertadas—: todas las ramas participan de la raíz y de la savia. Todas pueden ser desgajadas o sustituidas en el momento que se "enorgullecen" frente a otras (caso de los no-judíos) o por la incredulidad (caso de los judíos). No obstante, Dios puede injertar ramas silvestres o reinjertar las cultivadas, antes desgajadas. Por encima de todo está la misericordia de la elección por la gracia; la raíz permanece. Pablo privilegia aquí a Israel como prototipo de la elección en fidelidad a sus promesas.

La estructura del texto, desde el punto de vista de la elección-misericordia, sería la siguiente [23].

Tesis: Dios elige por misericordia al excluido para garantizar la inclusión (9.1-11.36)

Introducción patética a la tesis (9.1-2)
I. Desarrollo de la antítesis: el elegido que excluye (9.3-10.21)
A. Dios elige por gracia-misericordia al pueblo pequeño de Israel (9.3-13)
B. Dios no es injusto por eso, sino misericordioso, por eso llama también a los no-nacidos de Abraham, los excluidos de la ley (9.14-29)
C. Israel se rebela al designio misericordioso de Dios para todos, y no responde a la elección en la nueva lógica de la justicia y la fe (9.30-10.21)

Resumen de la antítesis: Dios extiende su mano esperando un cambio de actitud en Israel (10.21)

II. Desarrollo de la tesis: la misericordia de Dios es para todos (11.1-36)
C'. Hay esperanza para todo Israel gracias al remanente elegido por gracia (11.1-15)
B'. Todos forman parte del olivo, sean ramas injertadas o naturales, deben reconocerse mutuamente (11.16-24)
A'. Los dones de Dios son inclusivos y definitivos para todos (11.25-32) partiendo siempre desde los excluidos
Conclusión: himno a la sabiduría de Dios (11.33-36)

23 Estructura tomada de Phillipe Rolland, *Epitre aux Romain. Texte grec structuré* (Roma: IBP, 1980). Recogimos solamente la división del texto griego. Los títulos corresponden a una reinterpretación nuestra, con algunos elementos de Rolland.

2.4. Dios elige a los excluidos para que no haya más exclusión

La elección de Dios es por gracia. Los méritos o cualquier estatus privilegiado no cuentan para ser elegido. Por eso Pablo escribe: "No se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia" (9.16). Cuando los méritos o privilegios entran en juego, surge la competencia, "el correr" entre los seres humanos, y se produce simultáneamente la exclusión. Por esa razón la gracia prima sobre el mérito.

Dios rechaza la exclusión, y elige por misericordia justamente porque elige a los excluidos, los indefensos, los pobres, los ignorantes, para evitar toda exclusión. Si eligió a Israel como su pueblo, fue porque era un pueblo pequeño y oprimido por otros imperios. Elige para incluir y liberar. Dt. 7.7,8 lo expresa claramente:

> No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido (bajar), pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte y os ha librado de la casa de servidumbre, del poder de Faraón, rey de Egipto.

Pablo, en Ro. 9.13, repite la tradición: "El mayor servirá al menor". Se refiere a la preferencia gratuita de Dios por Isaac y por Jacob. Ellos eran los hermanos menores y sólo por ese hecho Dios tiene una preferencia. No porque hayan obrado bien o mal (Ro. 9.11). Con esta actitud, Dios no está excluyendo o rechazando al mayor (cuando dice en 9.13: "aborrecí a Esaú", en el pensamiento hebreo significa simplemente que prefirió al otro). Lo que releemos es que Dios se solidariza con el menor, el débil y desvalido. Esa es la manera libre de Dios, de actuar en la historia. Por supuesto que cuando el menor se torna arrogante y excluyente, deja de ser el preferido de Dios. Israel pasó por esa experiencia muchas veces. Los cristianos están siempre bajo esta tentación (Ro. 11.20).

Nos podemos preguntar aun: ¿por qué Dios tiene que elegir? ¿No sería mejor que tratara a todos por igual, sin tener que preferir a algunos?

La respuesta está en afirmar que en una sociedad dividida, para que el designio misericordioso de Dios se cumpla en su plenitud (es decir, que nadie quede fuera del plan salvífico de Dios), Dios tiene que preferir a los excluidos de la sociedad. Ellos son quienes necesitan más de la solidaridad de Dios. Ellos al ser, simplemente, acogidos por Dios, de manera preferencial, dan testimonio del amor de Dios, el cual no hace acepción de personas. Los excluidos siempre serán los elegidos de Dios. Esta es la garantía de que la misericordia de Dios alcance a todos y se cumpla su designio salvífico.

2.5. La elección se manifiesta visiblemente en la praxis

En el Antiguo Testamento, Dios elige a personajes o pueblos para llevar adelante una misión. Esta es la de dar testimonio de la misericordia de Dios a todos, y dar a conocer su poder frente a toda injusticia.

Israel fue escogido para que fuese luz entre las naciones, y con su práctica de justicia diese testimonio de la justicia de Dios. Pablo le reprocha a Israel su incapacidad. Utiliza una cita de las escrituras: "... el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles por causa de vosotros" (Ro. 2.24). En este sentido, la elección se manifiesta visiblemente en el comportamiento de los elegidos. Y se mantiene ese privilegio en tanto son fieles al testimonio de Dios. Cuando el pueblo elegido no va de acuerdo a los caminos de justicia de Dios, la elección queda suspendida hasta que se vuelva a dichos caminos y haga visible la misericordia de Dios. Pablo menciona el ciclo exclusión-inclusión en la parábola de los olivos: "no te engrías contra las ramas" dice, "si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone" (Cf. Ro. 11. 18-22)

El ser elegido, como acto de solidaridad de Dios, hace al excluido sentirse digno e incluido en el plan liberador de Dios. La toma de conciencia de ser elegido, escogido de Dios, reerca: las fuerzas para hacer frente a las hostilidades de las cuales es objeto; la esperanza frente a un futuro incierto, y la conciencia de la praxis de llevar adelante el plan liberador divino. Además, la elección de Dios de los pobres, por su misericordia, mueve a los otros también a la misericordia.

Reflexionando sobre la conquista europea en nuestras tierras, notamos que, por la práctica de los conquistadores, no podía haber en ellos ninguna elección de parte de Dios. Los conquistadores no pudieron ser "el pueblo elegido" porque no dieron testimonio del verdadero Dios, pues mataron y robaron. Además, impusieron una religión que llamaron cristiana, pero que en las prácticas no reflejaba la verdadera fe bíblica. Fue hasta más tarde cuando otros misioneros, movidos por misericordia, defendieron a los indígenas contra los atropellos de los conquistadores.

2.6. La fe es central en la elección de Dios. Se participa del pueblo elegido por la fe

Pablo subraya mucho la importancia de la fe para que entren en comunión todos los pueblos, sin marginaciones por razones de raza, sexo o condición económica (Gál. 2.28).

La ley hace discriminaciones y excluye a unos. Además es fácilmente manipulada. Pablo señala que puede ser asumida por el pecado (Ro. 6.8). Por eso no se es elegido por cumplir una ley o por méritos, sino por la fe. La elección está en la línea de la promesa, no según la carne (9.8).

Para Pablo, la nueva manera de vivir de acuerdo a la fe se manifiesta con la llegada de Jesucristo. Su vida, muerte y resurrección, pregonan una nueva humanidad que derriba los muros de separación entre los pueblos (Ef. 2.14). Para los cristianos, Jesucristo es el rostro humano de Dios, y vino a anunciar la llegada de su Reino como buena nueva para todos. Nosotros manifestamos nuestra fe en que creemos que Jesucristo, el crucificado y excluido, es el Señor (Ro. 10.9). Jesucristo, dijimos arriba, es el paradigma del "elegido de Dios", porque dio testimonio del amor de Dios para todos. El fue el rechazado por los que se llamaban a sí mismos "los elegidos"; Jesús sufrió las consecuencias de la exclusión. No obstante, su resurrección confirma la elección de Dios de éste, y no de los otros.

Desgraciadamente, en muchas ocasiones se ha invertido el evangelio. Y en lugar de pregonar la gracia y misericordia de Dios para todos, se ha convertido a Cristo en ley, y se ha condenado a quienes no se convirtieron a la ley de Cristo.

El profeta maya Chilam Balam se quejó de esta imposición cuando dijo:

> Vendrá entonces el amo que nos someterá a prueba, el de rostro de Nacom, Sacrificador, el hijo de Ku, Deidad, Su Obispo [sic], lo que llaman la Santa Inquisición, en compañía de Saúl a pedir fe y cristianismo. Colmo será de la codicia, colmo de los despojos de los mercaderes, colmo de la miseria en todo el mundo... [24].

No son pocos los cristianos que convierten la fe de Jesucristo en dogma, y condenan a los indígenas y negros porque tienen otras maneras de manifestar su fe en Dios. Esa no fue la actitud de Jesús, quien reconoció la fe de otros, fuera de su tradición religiosa, como la fe del centurión (Mt. 8.5-13) y de la mujer cananea (Mt. 15.21-28). Ro. 9-11 ofrece elementos teológicos importantes con relación a la aceptación de otras maneras de manifestar la fe en Dios.

24 *El libro de los libros de Chilam Balam* (México: UNAM, 1984).

LAS VICTIMAS EN EL APOCALIPSIS

Estudio de Apocalipsis 5 tras 500 años de incorporación de América al dominio occidental

Néstor O. Míguez

¿Quiénes son las víctimas y cuál es su lugar en la historia? El artículo examina el lugar de las víctimas en la revelación del sentido de la historia en Apocalipsis 5, a través de la figura del cordero degollado. Propone una hermenéutica histórica que busque descubrir "el revés de la historia", a partir del relato que las víctimas hacen de su padecimiento como inversión de la situación de su propia victimación.

1. La pregunta hermenéutica

Los "500 años", por esa especie de magia de los números terminados en cero, aparece como ocasión de repensar la historia de nuestros continente y sus pueblos, al menos desde su ocupación por las potencias europeas. Pero la pregunta es quién y desde dónde realiza esa evaluación, que es también de por sí un acto político vinculado al mismo proceso que se desata con la incorporación de este continente al dominio de la Europa occidental.

El así llamado "descubrimiento de América" (expresión de por sí equívoca, cuyas implicancias no nos detendremos ahora a analizar), no sólo modifica la historia de los pueblos originarios, sino también la historia europea y de otros pueblos. Pero, ¿cuál es la significación de esas mo-

dificaciones? Esta pregunta no tiene una sola respuesta, sino que será respondida de múltiples maneras desde las distintas ópticas y de los distintos lugares que el mismo proceso histórico ha generado. Nuestro intento es aquí discutir justamente, a la luz de un texto bíblico, desde cuál de esos lugares puede verdaderamente hacerse una lectura que descubra y dé sentido a estos acontecimientos históricos.

Sin embargo, esto aún sería insuficiente. Definir en abstracto los lugares de lectura puede ser un ejercicio fútil si no damos a esta expresión general una mayor concreción. Porque el riesgo es entrar en una discusión idealista acerca de los "lugares de lectura" y su capacidad descubridora. Y la tentación del teólogo (como la del historiador, o el filósofo) es pensar que puede ubicarse desde un lugar celeste y neutral (a imagen de un Dios celeste y neutral), y dictaminar desde allí qué es y qué no es portador de sentido. Pero esto, para nosotros, no es cierto, ni del teólogo ni de Dios. El Dios bíblico es un Dios que toma partido, y el teólogo que pretenda ser fiel como parte del pueblo de Dios, tendrá que asumir esta parcialidad. Sin ese compromiso es imposible descubrir el sentido mismo de la interpretación bíblica y de la interpretación de la historia.

La explicitación de la opción de Dios por el oprimido ya ha sido suficientemente argumentada en la teología latinoamericana (y no solamente), como para tener que volver ahora sobre ello. No obstante, aquí no se trata de repetir ese compromiso. Se impone señalar que únicamente esta toma de posición permite una lectura del texto mismo de la Escritura. Sin duda hay una circularidad (que se podría interpretar como una tautología) cuando señalamos que la Escritura ilumina el lugar desde donde es posible una lectura significativa de la Escritura. Pero esa circularidad, aparentemente descalificadora, se resuelve por un hecho pre-teológico, aunque histórico: que es la ubicación concreta a la cual la misma historia nos ha arrojado, y que es el único lugar desde donde podemos asumir el compromiso de fe. Para confirmarlo o modificarlo, según la iluminación de la fe.

Estamos ubicados, con gusto o con pesar, en América Latina. Gran parte de los habitantes de este continente tienen como lengua madre una lengua originaria de estas tierras. Pese a ello, nuestra comunicación se realiza en las lenguas de Castilla o de Portugal, debidamente deformadas por americanismos, anglicismos, italianismos y demás ismos al tono. Esto, ya de por sí, es un dato revelador. Nos encontramos en medio de las contradicciones que el proceso colonizador impuso en estas tierras. Son éstas las condiciones de nuestro trabajo y de nuestra fe. Si leemos la Biblia desde el lugar del oprimido, es porque estamos en medio de los oprimidos.

Vale aquí una salvedad. Una de las cosas que es necesario explicitar en esta cuestión de los 500 años es que a lo largo de estos siglos la alteración de las condiciones demográficas ha producido mecanismos de opresión variados, que no sólo han afectado a los pueblos originarios,

sino también a los africanos traídos como esclavos, a los europeos pobres venidos como inmigrantes, a los distintos mestizajes que se produjeron. Sería simplificador ignorar la pluralidad de orígenes de las víctimas de estos 500 años en un fervor indigenista, como reducir todas las opresiones a una sola y no discernir la pluralidad y diversidad de las formas concretas de subalternación que sufren los distintos sectores, que lleva a una conflictividad variada, proteica, entrecruzada.

Como sería también ingenuo suponer que los "opresores" conforman un único bloque externo y totalmente diferenciado de los anteriores, y no señalar que las contradicciones aparecen entre los mismos grupos, tanto de opresores como de oprimidos. No podemos ignorar, por ejemplo, que la conquista española de México contó a su favor, entre otras cosas, con el ansia de liberación que albergaban varios pueblos originarios de la región frente al dominio azteca. O que sea un descendiente de esclavos negros el general estadounidense que ordenó el bombardeo de las indefensas barriadas pobres de Panamá, y del mismo origen sea el embajador de Estados Unidos que negocia las políticas de ajuste que condenan al hambre a blancos, mestizos, negros y aborígenes por igual en la Argentina de hoy. A esto hay que agregar similares contradicciones que se dan en el ámbito de otras opresiones, vinculadas con el sexo, la vida familiar, el campo laboral, la vigencia de los derechos humanos, las prácticas religiosas, etc.

La complejidad de estas situaciones nos lleva a pensar en la necesidad de un enfoque que, sin negar la pluralidad y multiformidad de estas opresiones, sin operar un reduccionismo que termina también por ser opresor, pueda orientar, sin embargo, una lectura que sea significativa y descubra los rasgos comunes para el amplio espectro de afligidos que pueblan estos 500 años de historia americana. Que sirva, no solamente para desentrañar significados y esperanzas para los pueblos originarios, sino también para los sucesivos sectores sociales que han sido sojuzgados en estos cinco siglos.

2. La elección del texto

En la búsqueda de un texto con el cual pudiéramos orientarnos en este diálogo, la apocalíptica se ofrece como una fuente que promete ser productiva. Los apocalipsis son interpretación de la historia. A su vez se ofrecen como paradigma para la búsqueda del sentido en medio de las luchas y conflictos. La literatura apocalíptica es, a la vez, un grito de desesperación y clamor de justicia, atisbo de certeza redentora en la noche del sin sentido, fortaleza de esperanza en el borde del abismo. La fuerza mito-poética de la apocalíptica permite la lectura de su historia particular, y se proyecta en sus imágenes como comprensión de toda historia y de toda la historia.

El libro del Apocalipsis de San Juan, incluido en el canon cristiano, es un ejemplo claro en este sentido. Desde su mismo comienzo establece explícitamente su lugar y su visión. Juan es "partícipe en la tribulación". Es un "des-terrado" (privado de su tierra) que se atreve a compartir su visión del "Reino y la perseverancia" (1:9).

Dentro del libro, el capítulo 5 ocupa un lugar especial. Tras las cartas a las iglesias del Asia Menor, el capítulo 4 inicia la visión escatológica. El capítulo 4 es descriptivo, y marca el código topográfico de la visión. Forma el marco referencial, introduce las isotopías fundamentales (motivos temáticos coincidentes) y puntualiza la simbólica que se desarrollará en el resto del libro. Pero la narrativa propiamente dicha comienza en el capítulo 5. La "acción", y su primera prueba, que es la prueba de capacidad que permitirá el desarrollo dramático, se presentan tras la doxología al creador. Es decir, se establece "quién y desde dónde" ha de elaborar el sentido del drama escatológico, que es el drama histórico.

Por este conjunto de circunstancias es que vemos en este texto un espacio particularmente apto para la temática de nuestra pregunta hermenéutica. Por lo tanto, procederemos ahora a un análisis exegético del texto, y después a señalar líneas programáticas que puedan surgir del mismo para la hermenéutica histórica.

Apocalipsis de Juan, capítulo 5

1
Y vi
en la mano derecha del que se sienta en el trono un libro
escrito por arriba y por abajo sellado con siete sellos.

2
Y vi
un poderoso mensajero proclamando en fuerte voz
¿Quién es digno de abrir el libro y de liberarlo de sus sellos?

3
Y nadie pudo en los cielos
ni sobre la tierra
ni debajo de la tierra
abrir el libro y mirar dentro de él.

4
Y lloré intensamente
pues no fue hallado
nadie digno de abrir el libro y mirarlo.

5
Y uno de los ancianos me dijo:
"No llores. Mira, ha triunfado

el león de la tribu de Judá, de la raíz de David,
para abrir el libro y sus siete sellos.

6
Y vi
en medio del trono
y de los cuatro seres vivientes y en medio de los ancianos
parado un cordero como degollado
con siete cuernos y siete ojos
los cuales son los siete espíritus de Dios enviados a toda la tierra.

7
Y fue y tomó el libro
de la mano derecha del que se sienta en el trono.

8
Y cuando tomó el libro
los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos
cayeron delante del cordero
teniendo cada uno una cítara
y una copia de oro llena de incienso
las cuales son las oraciones de los santos.

9
Y cantaban una nueva canción, que dice:
"Digno eres de tomar el libro
y de abrir sus sellos
porque fuiste degollado
y adquiriste para Dios
con tu sangre
tomando de entre toda tribu,
lengua,
pueblo,
raza,

10
e hiciste de ellos para nuestro Dios
reino y sacerdotes
y reinarán [reinan] sobre la tierra".

11
Y vi
y oí
la voz de muchos mensajeros en torno del trono
y de los vivientes y de los ancianos.
Y su número era de miles de miles
y de decenas de miles de decenas de miles

12
diciendo a toda voz:
"Es digno el cordero que fue degollado
de tomar el poder y la riqueza y la sabiduría y la fuerza,
y la honra y la gloria y la bendición".

13
Y toda la creación de los que están en el cielo
/y sobre la tierra y bajo la tierra
/sobre el mar y todo lo que en ellos hay,
oí decir:
"Al que se sienta en el trono y al cordero
la bendición y la honra y la gloria
y el gobierno por los siglos de los siglos".

14
Y los cuatro vivientes dijeron: Amén.
Y los ancianos cayeron y adoraron.

3. Consideración del texto

El análisis de superficie nos muestra claramente 3 secciones (2-5; 6-10; 11-4), cada una de ellas encabezadas por la expresión "Y vi" (vrs. 2; 6; 11).

Consideramos que 1 (donde también se encabeza con "y vi") constituye el momento introductorio y la transición con el capítulo 4. Es el marco descriptivo y preside la totalidad de la visión. El libro del que está en el trono, escrito por sobre y por debajo, es introducido por el que está sentado en el trono, que ha sido reconocido por la doxología que cierra el capítulo 4 como Señor y creador. El libro contiene el secreto de esa misma creación. No obstante, está cerrado. Su significado sólo podrá apreciarse después de romper sus sellos.

La sección 2-5 pone en marcha el relato. La expresión "abrir el libro y sus sellos" constituye la inclusión, tanto a nivel de superficie como narrativa, de esta sección. Desde el punto de vista del análisis narrativo, constituye el momento de la prueba inicial, prueba de capacidad. Esta sección la podemos llamar "ciclo de la búsqueda". La escena es propia del marco cortesano. Se inicia con una pregunta de parte del mensajero (ángel). Esta pregunta es explicitada como una proclama: el uso del verbo *kerusso* confiere al ángel la figura propia del mensajero o heraldo cortesano. Debe inferirse, por lo tanto, que la pregunta es originalmente formulada por el Rey (el que ocupa el trono). El ciclo se cierra con una respuesta. Quien recibe la respuesta no es el ángel sino el vidente, que parece ser el único ajeno en ese ámbito a la resolución que se perfila.

La pregunta es la que inicia el relato. Hay una sucesión: "¿Quien?" —nadie; llanto (signo de derrota) —victoria. La prueba planteada es el desentrañamiento de lo que hay en la derecha de aquél "cuya voluntad ha creado todo lo existente" (4:11). En última instancia, es descubrir el significado de la creación misma y de la historia "escriba por arriba y por abajo". Abrir el libro y liberar sus ellos únicamente es posible a partir de la dignidad. En el planteo del "querer/poder/saber", el querer aparece supuesto en todos, y explícitamente en el visionario. El poder requiere una prueba: la dignidad. La dignidad, es, por consiguiente, la capacidad que es requerida, que debe ser conquistada.

Sin embargo, en el orden de lo creado (de lo sujeto a la voluntad del creador) no aparece nadie capaz de confrontar. La expresión es reveladora: *nadie pudo*. Los poderosos del orden de lo creado no pueden desentrañar el libro de la sabiduría divina (cf. I Co. 2: 7-9). En este v. 3 debe destacarse el "sobre la tierra", ya que este dato del código topográfico tendrá importancia para la conclusión de la veridicción que se completa en el v. 10.

Esto provoca el llanto del visionario. Si nadie puede abrir el libro, el sentido de lo creado y de la acción de las criaturas permanecerá oculta. Sin abrir el libro no hay hermenéutica posible. Su propia tribulación queda como última realidad. No hay nadie digno. La futilidad de la historia aparece como el signo de la derrota. Al grito desafiante del heraldo, responde el llanto atribulado del visionario. Si no se manifiesta la voluntad del creador, si el libro queda sellado, el llanto del perseguido y del desterrado será la respuesta final.

No obstante, un anciano aparece como revelador. Señala que la prueba ya ha sido realizada y que hay un vencedor. Es el león de la tribu de Judá, raíz de David. Sin embargo, éste no aparece en el orden de lo creado. Es un dato inicial de la ubicación de este "vencedor" que se completará en el v. 6. La prueba ha sido realizada fuera del ámbito de la visión. La palabra de consuelo para el visionario señala el cumplimiento de una acción y de la promesa.

La respuesta del anciano no incluye la expresión "éste es digno", como sería de esperar dada la pregunta. Señala simplemente la presencia de un personaje (un actante) que ha resulto la prueba. Que *ha vencido*. En el plano simbólico el león aparece como la figura del poder [1]. La referencia es probablemente a una tradición popular que encuentra su expresión en Gn 49:9. Aquí la identificación es particularista: indica tribu y familia real (Judá, David). El v. se resuelve con la explicitación de la capacidad, mediante un infinitivo final que expresa resultado [2], es decir, que adelanta la acción que se desarrollará a partir del capítulo 6.

---

[1] Ver Michaelis, W. *TDNT*, vol IV, pág. 251.

[2] Turner, N., en: Moulton, J. *A Greek Grammar of the New Testament*, vol. III. T & T. Clark, Edinburgh, 1963, pág. 136.

La siguiente sección, vrs. 6-10, podemos señalarla como el "ciclo de la identificación". Aquí aparece el resultado de la prueba de capacidad. Los ojos poblados de lágrimas de Juan se limpian para una nueva visión. Aparece un cordero en medio del trono. El dato es significativo (y una golosina para la teología trinitaria); hay una identidad-diferencia entre el creador y el cordero. El creador está sentado en el trono; la visión presenta ahora parado en el mismo lugar al cordero.

El cordero aparece como degollado. Si bien el verbo "degollar" conoce un uso vulgar sinónimo de matar, asesinar, en los LXX es el verbo preferido para indicar el procedimiento de inmolación de las víctimas del sacrificio cultual. El mismo término figura en el relato del sacrificio de Isaac, cuando Abraham toma el cuchillo y se apresta a matar a su hijo. Podemos dar como altamente probable que la expresión se refiere aquí a la imagen del cordero de la celebración de la Pascua judía.

> Esta imagen evoca la memoria del éxodo y la liberación de Israel, que es considerado en el judaísmo como un prototipo para la salvación escatológica final [3].

Sin embargo, este cordero degollado está de pie en medio del trono. El ritual sacrificial ha sido cumplido, pero la víctima no es consumida, sino que aparece triunfante, revirtiendo su condición para abrir la historia que vuelve a actuar el drama de la liberación.

Este cordero está provisto de lo atributos del poder y la riqueza (los 7 cuernos), y de la sabiduría divina (los 7 ojos). Estos 7 espíritus así presentados conforman la totalidad de la presencia y acción divina. Estos 7 espíritus, además, son enviados a toda la tierra, al orden de lo creado. Es decir, que el cordero representa la presencia divina en la esfera de las acciones humanas. A mi entender, ésta es la referencia encarnacional de este texto. No debe despreciarse que la expresión "la tierra" aparece como inclusión en esta sección, pues se repetirá en el final (10) para indicar el ámbito del dominio futuro (o presente, si atendemos a la variante) de los adquiridos por el cordero.

En el v. 7 el cordero muestra ser él el vencedor, ya que ejecuta la acción de tomar el libro. Aquí se pone de manifiesto su identidad con el león. Aquí se realiza la acción central: el libro pasa de la mano del creador a la mano del cordero que está en condiciones de abrirlo. Esta transferencia del don es imprescindible para que pueda realizarse el resto del drama. La continuidad de la visión (que es la transferencia del saber al visionario, y a través de él a su comunidad) depende de esta acción nodal.

---

[3] Schüssler Fiorenza, E.: *The Book of Revelation. Justice and Judgement.* Fortress Press, Philadelphia, 1985, pág. 73.

Esta acción provoca el reconocimiento. Al tomar el libro el cordero realiza el acto develador que lo muestra como el vencedor esperado, y motiva la aclamación del entorno celeste. El cordero aparece como el actor que triunfa en la prueba de capacidad. Así se produce un acto de adoración que incluye un reconocimiento anterior, por cuanto son portadas a él las oraciones de los santos.

El v. 9 explicita el sentido de este reconocimiento. Se entona una nueva canción (una oda de exaltación). La expresión "nueva canción" no es inocente: marca una diferencia con la canción anterior, porque es un reconocimiento de la acción del cordero: un dato nuevo se introduce en la visión con la aparición del cordero. La expresión "nueva canción", común en los salmos, tiene aquí un matiz escatológico: es la canción de la nueva creación. Es propia de una situación novedosa, no la mera repetición de lo conocido.

Es en este canto de los vivientes y los ancianos donde se explicita el modo en que fue cumplida esta prueba de capacidad. Se trata de una "aclamación" —comparable con las *aclamatio* de las procesiones de los generales triunfantes o de la *parusía* imperial— donde se relata la gesta victoriosa que ha cumplido el homenajeado.

Ahora sí aparece la respuesta a la pregunta del ángel: "Eres digno porque...". No obstante, este triunfo lo es de una manera particular: "eres digno porque... fuiste degollado". La dignidad que le permite abrir el libro y sus sellos, es su condición de víctima. Es la víctima el que tiene la dignidad; es desde el lugar de la víctima desde donde se podrá develar el libro escrito por arriba y por abajo. Esta sección, que ocupa el centro del texto bajo examen, es el núcleo interpretativo del libro, la llave hermenéutica que abre el Apocalipsis y la historia. El eje productivo para nuestra pregunta hermenéutica.

Al ser degollado, el cordero produce otro resultado, además de su propia dignidad: adquiere para Dios, gentes de entre todas las gentes. Posiblemente la referencia sea a la costumbre de redención de esclavos mediante la adquisición ficticia por parte de un Dios, o más probablemente a la recuperación de esclavos de guerra por parte de un mensajero real [4].

Pero la adquisición no es de su propio pueblo. Adquiere "de entre todos los pueblos (tribus, lengua, raza)". (Aquí el *ek* + gen. debe leerse como un genitivo partitivo). Señalemos, para beneficio de la traducción, que "pueblo" traduce *laos*, y por lo tanto indica pueblo en el sentido del pueblo común, no solamente de los "ciudadanos", sino más bien de lo que hoy llamaríamos "el pueblo pobre". El uso de *ethne* en este contexto indica justamente la apertura a lo "extrajudío", los gentiles, que hubiera podido ignorarse con la referencia a las tribus.

---

[4] *Ibid.*, pág. 74.

Dejamos para el análisis del código de calificaciones las transformaciones obvias del "león" al "cordero". Notemos, de paso, las transformaciones de los "adquiridos". Estos pasan a ser "para Dios" (son liberados de cualquier otra pertenencia), y pasan a ser "reino y sacerdotes" (hay un anacoluto significativo en la expresión). Estos "reinarán (o reinan, según la variante menos probable que indicaría un presente escatológico) sobre la tierra". La frase conclusiva del texto es muy fuerte. El reino del cordero no es sólo metahistórico, sino que incluye el orden de lo creado. Es el reino constituido por la acción del cordero victimizado al que se le da el gobierno terreno.

Vale la pena volver a citar extensamente a Schüssler Fiorenza sobre este punto:

> Como habitantes de la tierra, los reyes y mercaderes de la tierra están ahora del lado del Imperio Romano, así el nuevo reino para Dios, creado por Cristo a través de la redención, es el ámbito y la comunidad donde Dios ya es reconocido como Rey en esta tierra. Como Reino de Dios, la comunidad cristiana es entendida en términos políticos como la comunidad alternativa al Imperio Romano. No obstante, pese a pertenecer, por el bautismo, al Reino para Dios, los cristianos deben decidir si han de aceptar la autoridad y poder del César romano o la de Dios y el Cordero. Sólo quienes pueden sostener esta decisión hasta la muerte y no acepten el signo de la bestia, reinarán en la tierra con el Mesías como la visión y bendición de la promesa del milenio [5].

Finalmente, la tercera sección es, obviamente, el ciclo de la glorificación, que abarca dos esferas, la de la visión celestial (11-12) y la de lo creado (13). Incluye dos doxologías. Una primera doxología es la de la multitud de los seres celestiales (v. 11). El canto destaca la dignidad del cordero. Ya no hay un relato de su victoria, sino que se señalan sus atributos. El glorificado aquí es el cordero degollado, y se resalta primero los atributos del prestigio (elemento central de la ideología romana del dominio): poder, riqueza, sabiduría y fortaleza (cf. con la descripción de la comunidad cristiana en I Cor 1:26). La unión de dignidad y honra, o de honra y gloria, aparecen en Josefo referidas al César (ver *TDNT, timao,* ad loc.), y son las especificaciones del reconocimiento. En estos dos versos, entonces, se destacan como propios del cordero degollado (figura del crucificado, víctima del poder del Imperio) la totalidad de los atributos y reconocimientos propios del poder cesáreo romano.

La segunda doxología es la de los seres creados. Su descripción es paralela a la del v. 3, aunque se extiende a los seres marítimos. O sea, que esta segunda doxología es entonada por "los indignos". La doxología

---

[5] *Ibid.*, pág. 75.

ahora se dirige a los dos: al que está sentado en el trono y al que está parado en el trono (el cordero). Repite los atributos del reconocimiento (bendición, honra y gloria), pero no los del prestigio. Sin embargo, agrega, a cambio de los atributos de prestigio, el reconocimiento real del gobierno eterno. Esto señala el v. 14: únicamente éstos pueden recibir la adoración. La visión del canto doxológico y de la adoración final ante el trono del creador y del cordero, actúa una experiencia confrontativa frente a la pretensión de divinidad del que ahora ocupa el trono (el emperador) y de la eternidad de la "diosa Roma" (hasta nosotros ha llegado el *slogan* de "Roma, ciudad eterna").

Con referencia a estas doxologías finales, cabe recordar lo que dice W. Brueggemann con respecto a la doxología mosaica:

> Se trata tan sólo de un poema, y podríamos decir con toda razón que el cantar un cántico no transforma la realidad. Sin embargo, no debemos afirmar esto con demasiada convicción. La evocación de una realidad alternativa consiste, al menos en parte, en una lucha por el lenguaje y la legitimación de una nueva retórica. El lenguaje del imperio es, indudablemente, el lenguaje de la realidad manejada, de la producción, el horario y el mercado. Pero ese lenguaje nunca permitirá ni originará la libertad, porque no hay en él novedad alguna. La doxología es el desafío último al lenguaje de la realidad manipulada, y sólo ella constituye el "universo del discurso" en el que es posible el dinamismo, la energía.
> Merece la pena preguntarse cómo puede practicarse en el imperio el lenguaje de la doxología. Sólo allí donde hay doxología hay un brote de compasión, porque la doxología niega abiertamente toda ideología con pretensiones de obligatoriedad. Sólo allí donde hay doxología puede haber justicia, por que tales cánticos transforman el miedo en dinamismo y energía [6].

4. Códigos semióticos

A fin de perfeccionar el análisis, trataremos de ubicar los códigos que ordenan este relato más allá del nivel de superficie:

4.1. Código topográfico

Aparecen dos lugares: uno explícito, el ámbito de la visión, que es el ámbito de la corte celestial, y el otro, referenciado, el ámbito de la creación. El espacio de la visión es el lugar de la develación, de la

[6] *La imaginación profética.* Editorial Sal Terae, Santader, España, 1986 (orig. inglés de 1978), págs. 29-30.

comprensión y de la definición. Es la habitación de Dios, sus mensajeros y los testigos. Juan participa de ese espacio de la visión, donde se domina tanto la corte celestial como el ámbito de lo creado.

El otro espacio es mencionado en el discurso, pero, al menos en este texto, no es directamente visualizado como lugar de acción. No obstante hay una referencia significativa e incluso estructurante: la expresión "sobre la tierra" aparece una vez en la primera sección (v. 3), aparece dos veces en la segunda (vrs. 6-10, como inclusión), y una en la tercera (v. 13). Finalmente, la "tierra" es definida como el lugar en el cual reinarán los adquiridos por la sangre del cordero.

Este desdoblamiento espacial produce una inversión. El espacio de la visión es el espacio donde se proclama el triunfo de la víctima, que ha sido victimizada en el espacio de la creación (aunque esto no aparece explícito en este texto). Es decir, el lugar de la visión, que es el lugar del desentrañamiento, el lugar donde se busca el sentido y la comprensión, es el ámbito donde está el trono del creador y del cordero degollado. El espacio de la historia es el espacio de la indignidad y el sacrificio. Pero que finalmente será redimido por el gobierno de los fieles del cordero.

4.2. Código temporal

También en este código se produce un desdoblamiento: la visión aparece como intemporal y culmina con la consagración de la eternidad. Sin embargo, al mismo tiempo hay una visión en la temporalidad, en el tiempo creado. La prueba de capacidad se cumple en la historia. Allí ocurren el "ser degollado" y el "ser testigo". Pero el sentido de esos actos, aparentemente históricos, se al alcanza en la intemporalidad de la visión (meta-historia). No obstante, historia y meta historia aparecen con cierto grado de simultaneidad. El drama celeste que actualiza la historia y que le da significado, ocurre con la historia viva. La meta historia de la visión va transcurriendo como un drama que da significado a la historia actual mediante su reversión. Por eso el degollado de la historia, y los cautivos de la historia liberados por la acción redentora de la sangre del cordero, son los que construyen el Reino que da sentido a la historia desde su trascendencia. Pero esa historia no esta concluida. También en ella hay promesas para el futuro.

4.3. Código actancial

Como señalamos antes, el capítulo 5 comienza la acción y presenta a los primeros actantes en su condición de tales. Al constituir la prueba de capacidad de la narrativa total, este capítulo presenta un número limitado de actantes.

La figura del mitente aparece mediatizada por una serie de ayudantes, las figuras celestiales. El que está en el trono, cuya presencia crea el espacio y determina la acción (y que finalmente es reconocido como el que tiene el poder universal y eterno), es una figura inmóvil y muda. Sus mensajes son proclamados por sus mensajeros, por los ancianos o por los seres vivientes. Son estos ayudantes los que expresan la prueba, su resultado y la evaluación doxológica. Estos actores celestiales son los que tienen el saber, aunque no el poder. Pueden reconocer el poder solamente en el que está en el trono y en el cordero —en su identidad y en su desdoblamiento—.

El agente de realización está actuado por el cordero. En este actor se reconoce un doble papel actancial, pues, por un lado, aparece identificado con el mitente por su "estar en el trono", pero es también el que protagoniza dos cambios. Por una parte, es aquél que conquista la dignidad mediante su sacrificio, y el que toma el libro para abrirlo. Por otra parte, también es el agente de redención, mediante el mismo acto, de quienes son incorporados como Reino y sacerdotes. Obró cambiando el estado dado, que adquirió para Dios gentes de entre todos los pueblos. Ese cambio de los "redimidos" se transforma además por el don del gobierno sobre la tierra. Adquiridos por el cordero, pasan de una situación esclava (son seres que pueden ser comprados, aparecen como pasivos) a una situación de dominio y de acción. Esta posición elaborada en el relato inicial se profundizará a lo largo del libro, dado que tomarán, después, el rol de testigos.

Los actores terrenos, en esta parte del texto, son actores de la no-dignidad. No hay entre ellos quien pueda intentar solventar la condición de la prueba. Sólo pueden, sobre el final, en el momento de la glorificación, proceder al reconocimiento del que está en el trono y del cordero. El canto de los mensajeros les ha transferido un saber que les permite reconocer al que tiene el gobierno eterno. En este sentido, pese a su indignidad, aparecen como receptores de un don de conocimiento. En este sentido cabe identificar la misma figura en el relator. En términos teológicos podemos decir que únicamente pueden acceder al reconocimiento de la gloria del creador por el acto revelatorio del canto celestial.

Hay que destacar que no aparece la figura del oponente en este capítulo. En el resto del relato el oponente aparecerá en el ámbito de la tierra. Nadie en el cielo, en la tierra o debajo de la tierra, puede disputar el veredicto del anciano que proclama el triunfo del león-cordero.

4.4. Código semántico

Sin intentar agotar el relato, y habiendo ya señalado de paso algunos elementos, nos detenemos apenas en algunas palabras que tienen un valor estructurante.

El sema "libro" resulta fundamental en la primera parte del relato. Aparece 5 veces en la primera sección, 2 veces en la segunda, y no aparece en la tercera. Este libro está escrito "por arriba y por abajo". Pertenece a la isotopía del saber, que en la tercera sección aparecerá en las doxologías. Sin embargo, la imagen de "libro cerrado y sellado" provoca un deslizamiento: el libro, que está indicando el conocimiento, por estar cerrado aparece como figura de un ocultamiento.

El otro sema que aparece estructurante es el de "dignidad". Su centralidad está dada por el lugar que ocupa como valor de prueba. La palabra ocurre cuatro veces en el capítulo: 2, 4, 9, 12. En el Apocalipsis figura otras tres veces. En 3:4 indica la dignidad de algunos fieles de Sardis: pueden vestir la vestidura blanca. En 4:11 indica la dignidad del creador. En 16:6 su significado es negativo: los que derramaron sangre son dignos de sangre. Originalmente la voz significaba "equilibrar la balanza", y de allí "alcanzar la medida" [7]. Pasa así al plano ético y político, donde aparece como expresión de elevación e integridad. Es en este sentido que aparece en el texto; no obstante, valga la pena señalar que la integridad la tiene un degollado, mientras que nadie puede alcanzarla de entre los que están en la tierra.

4.5. Código simbólico

Todo el texto se configura como una situación simbólica, y excede las posibilidades de este trabajo elaborar en profundidad el conjunto de símbolos que contiene. Sin embargo, podemos señalar que la simbólica dominante está construida sobre dos isotopías: la política y la cúltica.

Al ámbito de la analogía política corresponden una serie de imágenes vinculadas a la tópica del poder. Trono, dignidad, león, fuerza, poder, gobierno, reino, etc. La salvación en el Apocalipsis es interpretada a partir del lenguaje de la analogía política, y es, por ende, una simbólica vinculada a las dimensiones del conflicto social por el dominio. Así también lo entiende la ya citada Schüssler Fiorenza:

> El autor de Apocalipsis considera a la redención y a la salvación con categorías socio-políticas, y destaca la significación de la reserva escatológica a fin de prevenir que la salvación no se convierta en una ilusión [8].

Esta simbólica se ve completada por figuras de una isotopía cúltica. El cordero degollado, cítaras y copas de incienso, sacerdotes y cánticos, evocan la tópica litúrgica. Es en esta isotopía cúltica donde

---

[7] *TDNT*, vol. I, ad loc.
[8] *Op. cit.*, pág. 69.

aparece el juego sacrificial que se prolonga en la figura de la redención. Y es en los redimidos donde "reino y sacerdotes" se reúnen (cf. 1:6). En esta simbólica de redención, vinculada con la liberación de los esclavos, se anudan y confluyen las isotopías política. O para decirlo más sencillamente: en el Apocalípsis, el lenguaje político sirve para señalar la estrecha relación de lo político con lo religioso, de la liberación política con la celebración cúltica del cordero.

4.6. Código de cualificación

Nos detendremos en uno de los elementos más llamativos de este relato: la cualificación del agente. Es presentado como "el que ha vencido", el "león", "de la tribu de Judá", "la raíz de David". Sin embargo, estas cualificaciones sufren una transformación muy significativa al pasar al ámbito de la identidad. Allí el agente es presentado como "el cordero", "el que fue degollado", "el que ha comprado de entre toda tribu...". Estas transformaciones valorizan, en cada cualificación, su opuesto.

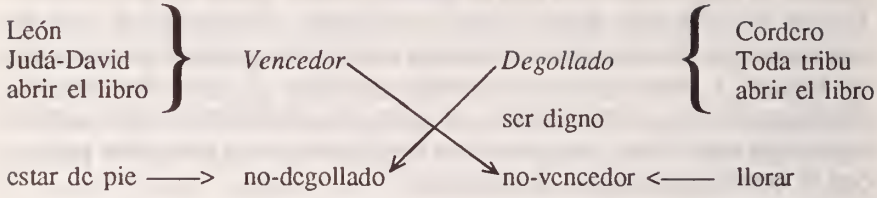
el que ha vencido	——>	el que fue degollado
el león	——>	el cordero
de la tribu de Judá	——>	de toda tribu, lengua, pueblo, raza.

La figura real presentada por "la raíz de David" es trocada por el reinado terreno de "los esclavos adquiridos". Justamente así se opera otra transformación de cualificaciones en su opuesto. Los que fueron adquiridos se transforman en los que reinan.

La otra tópica decisiva en este texto es la cualificación doxológica del cordero y del entronizado. Las cualificaciones corresponden a la ritualidad del poder político dominante, según ya fue explicado anteriormente. Resulta significativo que estas cualificaciones de dominio sean aplicadas al cordero después de su transformación (y como consecuencia de su transformación) en víctima. Las doxologías son elevadas al cordero degollado, no al león de Judá.

4.7. Configuración semiótica

Esto nos plantea la posibilidad de un cuadrado semiótico muy particular, donde los contrarios aparecen identificados.



En la *deixis* derecha aparecen los datos del tiempo y *topos* histórico, y en la izquierda los celestes. No obstante, los que aparecen como opuestos en el esquema, son identificados en el relato. Esta aparente paradoja se produce por la inversión que se realiza en los códigos topográfico y temporal. Los que son contrarios en la tierra y en la historia, se identifican en la corte celeste y en la trascendencia.

No decimos nada nuevo cuando mostramos así que la literatura apocalíptica es una literatura de inversión, y por lo tanto, de contracultura. La racionalidad que establece idénticos y contrarios es modificada por otra, que identifica a los opuestos y cuestiona a los idénticos. Pero como pretende ser una literatura de desentrañamiento histórico, al hacerlo revela una lógica particular, una lógica de la no-racionalidad, una lógica de inversión.

Así, el relato habla de la dignidad de la víctima y del carácter victorioso del esclavo. No estamos en la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, sino en la reversión histórica que puede dar sentido a la historia. Reversión que se opera desde el misterio, desde la revelación de lo oculto bajo siete sellos, que sólo puede ser explicitado por el que asumió el lugar de la víctima.

5. Programa hermenéutico

Apenas podemos señalar aquí algunas líneas que deberán desarrollarse con más profundidad y concreción que la que podemos elaborar en este momento. La lectura de la historia de estos quinientos años desde el lugar de las víctimas, y de las diversas víctimas y su *tropos* víctimal, excede mucho las posibilidades de esta contribución.

Justamente, el texto estudiado nos ofrece una categoría, la de víctima —el cordero sacrificado—, que aparece como productiva para nuestro programa hermenéutico. El cordero aparece identificado como una imagen crística. Podemos suponer la identidad del cordero con Jesús. En el Apocalipsis las menciones del nombre de Jesús aparecen casi siempre en la expresión "el testimonio de Jesús", donde siempre Jesús aparece en genitivo, que debe entenderse como un genitivo objetivo. En 1:9 se menciona a Jesús, para indicar la comunidad que hay "en el Reino y la perseverancia en Jesús". Jesús, como sujeto gramatical, únicamente aparece

al final, en 22:16, donde dice: "Yo, Jesús [...] soy la raíz de David, la estrella de la mañana". Dato que es brindado al mensajero, al final del libro, para que lo transmita a las Iglesias como llave hermenéutica del propio libro. Esa clave al final del libro permite descodificar las figuras de los primeros capítulos.

Sin embargo esa identidad queda abierta. La fuerza mito-poética de la literatura de revelación nos permite ver en la identidad del cordero una identificación indicativa, la de Jesús el Cristo. Pero a su vez deja la figura abierta: la víctima sacrificial, el cordero, congrega y representa una pluralidad de víctimas, de toda tribu, lengua, pueblo y raza. No agota la figura víctimal, sino que la eleva como símbolo de liberación de otras víctimas. La víctima no aparece culpabilizada, sino por el contrario, es la que tiene la dignidad.

Por eso los degollados de la historia son los que construyen el pueblo que da sentido a la historia desde su trascendencia. La categoría de víctima aparece así como amplia e inclusiva, pero como concreta a la vez. La víctima, el cordero pascual, no es una figura ideal: es Jesús, el crucificado. A la vez, es el conjunto de los adquiridos por ese sacrificio. Esas otras figuras también se concretizan históricamente. Cada una ha de contar la historia de su propio degüello, porque es también la historia de su dignidad.

La identidad de la víctima es aquí un dato clave. La víctima sin identidad no puede liberarse ni liberar. René Girard, quien ha estudiado en profundidad el proceso de victimización, señala que para que la víctima cumpla con su función de expiación (y consecuentemente de sublimación de la violencia social), debe ser incapaz de defenderse e incapaz de vengarse. De esa manera, el sacrificio es la palabra final de la violencia [9]. La violencia se consagra así como parte de un proceso necesario de purificación social. Las víctimas deben ser reconocidas como tales, es decir, como víctimas, y deben ocupar ese lugar como parte de un ritual de conciliación. No obstante, no pueden tener nombre y apellido, porque eso concitaría a los "vengadores de sangre", que reabren la violencia social.

Por eso las víctimas deben ser desidentificadas. Es así como la historia "oficial" desconoce los nombres reales de los pueblos aborígenes, los nombres con los cuales los pueblos se designan a sí mismos. Así también se desidentifica a las diversas tribus africanas. Así también las víctimas de la represión protagonizada por el terrorismo de Estado, que también es parte de estos "500 años", son enterradas como N. N. El poder victimizador es también un poder que niega identidad. Es su manera de procurar la última palabra de la violencia. Por eso nunca podrá decir su nombre en la prueba por la dignidad; la ha negado a los otros, no puede tenerla.

---

[9] *El misterio de nuestro mundo,* pág. 36.

En la medida en que las víctimas tienen nombre y apellido, en que sus huesos cuentan su historia, dejan de ser chivos expiatorios y pueden ponerse de pie, reclamar la justicia y el gobierno en la corte donde se da sentido a la historia. Porque también hay que identificar al victimador. El victimador debe reconocer su responsabilidad. No puede escudarse en que solamente cumple un papel en un ritual que está más allá de su control. Esa es la excusa nefasta de la "ley de obediencia debida" en Argentina, y otras similares en toda nuestra América. La lógica de esa ley, analizada en detalle, es que no hay responsables de ese ritual de sangre. Con lo cual, en última instancia, la culpabilidad queda anulada. O lo que es lo mismo, se consagra la indefensión de la víctima: es el triunfo de la violencia. La víctima pasa a ser el protagonista de su propio destrucción (como bien lo ejemplifica la lectura del "Requerimiento", con que se declaraba a los aborígenes responsables de su propia destrucción si no aceptaban la autoridad del Rey de España).

Por eso es necesaria la impunidad del victimario. En el imaginario del victimador, reconocer que la víctima clama por reivindicación es abrir cauce a la violencia. Esa es la lógica de los indultos. Para cerrar esta etapa de violencia, debe despenalizarse al victimador. Cuando la Iglesia evita señalar a los responsables del genocidio en el proceso de conquista, cumple con este cometido: cree detener la violencia mediante la consagración del victimador.

El mecanismo de la victimización es el mecanismo del poder. El poder se construye como una asimetría, y en ese sentido es negador de la plenitud humana del otro. La víctima es un sujeto social que ha sido privado de la plenitud de su capacidad en tanto sujeto. Lo cual incluye, en la mayoría de los casos, una privación también total o parcial de su propia corporeidad. Pero el mecanismo victimador se asienta sobre construcciones ideológicas que señalan y justifican efectivamente esta asimetría. Así, al argumento que justificaba la encomienda se basaba en la supuesta inmadurez espiritual de los pueblos aborígenes. La naturaleza de la acción victimizadora es tal que, lejos de cerrar ese espacio de asimetría, lo agranda.

La particularidad del texto estudiado es que tal asimetría, lejos de agrandarse, se cierra. El cordero, cuya dignidad y capacidad para abrir el libro lo diferencia del resto de lo creado, sin embargo rescata a otras víctimas y les otorga el gobierno. Su acción cierra el espacio de asimetría por el ejercicio del don. Es la transformación del león en cordero, del poderoso que asume el lugar de la víctima.

La violencia se cierra no porque se consagra el poder del victimador, sino por que se anula. La víctima impotente es recuperada por la fuerza del testigo. Por eso las víctimas del combate escatológico son testigos de Jesús, la víctima por excelencia, pero también el testigo de la fe. Cuando la víctima deja de ser simplemente el receptor de la violencia y se pone de pie en la sala del tono para tomar el libro de la

historia en sus manos, y abrirlo y contarla, esto es, cuando se transforma en su propio testigo, se realiza y descubre su dignidad. Y se abre así el sentido de la historia.

Es la víctima, efectivamente, la que abre la historia que el victimador quiere cerrar. ¿No será este "celebrar los 500 años" un intento de cerrar la historia, de sellarla? Un intento de consagrar *esta historia* para que no pueda ser alterada por el testimonio y la dignidad de las víctimas. No asombra que hay quienes se apuran de esa manera a declarar el fin de la historia. El Nuevo Orden definitivo, cuyos sellos ya no pueden abrirse, porque si no se desencadena la violencia. Lo más que se puede hacer es reeditar esta historia como fue: por eso hay que "re-evangelizar", volver a consagrar el orden, hacer de nuevo estos 500 años. La Iglesia que pretende escribir la historia "desde arriba", no puede pretender escribirla "desde abajo". Sin embargo, el libro en las manos del Señor está escrito por arriba y por abajo.

Pero es la pregunta la que vuelve a abrir la historia: ¿quién es digno? El creador de la historia envía a sus mensajeros una y otra vez a preguntar, para que su libro no sea ignorado. El libro que contiene la historia está sellado con los eventos que están destinados a cerrarla. La historia sólo revela su significado cuando es abierta por sus hechos conclusivos. No obstante, esos hechos conclusivos son la historia misma. Abierta por las víctimas, que saben que la violencia no solamente se cierne sobre ellos.

Desde la dignidad de la víctima se construye una historia distinta. Desde abajo se sigue escribiendo la historia. Las distintas historias que buscan dar sentido y dignidad a la condición humana, al ámbito de lo creado. Historias distintas, confusas y complejas, en la esperanza de la irrupción de la justicia, de aquella irracionalidad que revierta las razones del dominio, que supla el espacio de las asimetrías negadoras de la plenitud humana. Yo no sé si la esperanza vendrá del futuro, de los marginados, o de los despojos de la orgía finisecular del post-modernismo. Sigo confiando, eso sí, apocalípticamente (es decir, desde la revelación), en el misterio que da sentido al testimonio de Jesús, en quien se levanta la identidad de la víctima, quien adquiere de entre toda tribu, lengua, pueblo y raza, a aquellos que llegarán cantando la doxología que despoja de su poder al Imperio, para gobernar la tierra, bajo la mirada dignificante del Señor de la eternidad.

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de noviembre de 1992
su edición consta de 1500 ejemplares

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3623

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

FOR LIBRARY USE ONLY